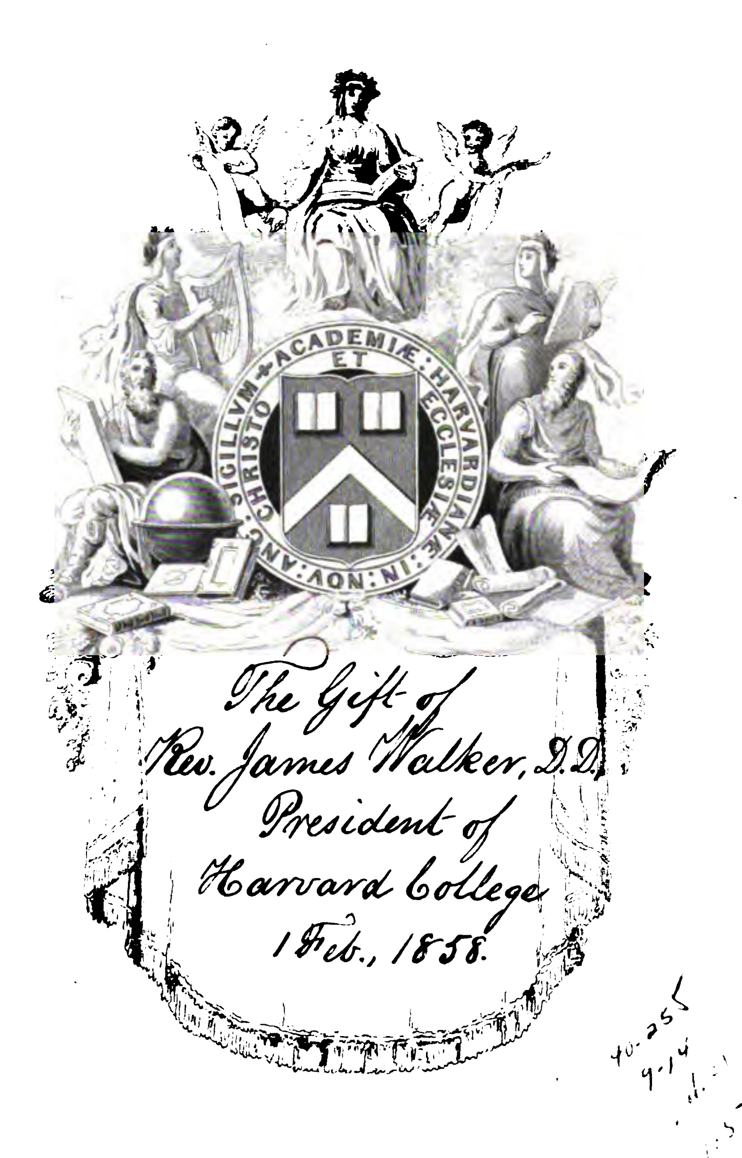

SIGILLVM ACADEMIÆ HARVARDIANÆ IN NOV: ANG:
CHRISTO ET ECCLESIÆ
The Gift of
Rev. James Walker, D.D.
President of
Harvard College
1 Feb., 1858.

SÉANCES ET TRAVAUX

DE

L'ACADÉMIE

DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

COMPTE RENDU

PAR

M. CH. VERGÉ

(AVOCAT, DOCTEUR EN DROIT)

SOUS LA DIRECTION

DE M. MIGNET

SECRÉTAIRE PERPÉTUEL DE L'ACADÉMIE

Troisième Série

TOME PREMIER (XXIe DE LA COLLECTION)

Janvier 1852. — 1re Livraison

PARIS

A L'ADMINISTRATION DU COMPTE RENDU
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES
Rue des Poitevins, n° 6

1852

Toute réclamation de livraisons non reçues doit être adressée directement à l'Administration.

TABLE DES MATIÈRES

Contenues dans la 1re livraison (Janvier 1852).

AVIS. — Ceux de nos abonnés qui désirent compléter leur collection, ou se procurer soit des livraisons, soit des volumes détachés, sont priés de le faire dans le plus bref délai. Plusieurs années sont ou vont être épuisées. L'Administration offre, dès à présent, de reprendre au prix de 20 fr. le second volume de 1843.

ACADÉMIE

DES

SCIENCES MORALES ET POLITIQUES.

SÉANCES ET TRAVAUX

DE

L'ACADÉMIE

DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

COMPTE RENDU

PAR

M. CH. VERGÉ
AVOCAT, DOCTEUR EN DROIT

sous la direction

DE M. MIGNET
SECRÉTAIRE PERPÉTUEL DE L'ACADÉMIE

TROISIÈME SÉRIE

TOME PREMIER (XXIe DE LA COLLECTION)

PARIS
A L'ADMINISTRATION DU COMPTE RENDU
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES
Rue des Poitevins, n° 6

1852

ÉTAT ACTUEL

DE

L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES.

1er janvier 1852.

Section Ire. — *Philosophie.*

MM. Cousin (Victor).
Damiron (Jean-Philibert).
Barthélemy Saint-Hilaire (Jules).
Rémusat (Charles-François-Marie de).
Franck (Adolphe).
Lélut (Louis-François).

Section II. — *Morale.*

MM. Dunoyer (Barthélemi-Charles-Pierre-Joseph).
Villermé (Louis-René).
Lucas (Charles-Jean-Marie).
Tocqueville (Alexis-Charles-Henri Clérel de).
Beaumont (Gustave-Auguste de la Bonninière de).
Reybaud (Marie-Roch-Louis).

Section III. — *Législation, droit public et jurisprudence.*

MM. Dupin (André-Marie-Jean-Jacques).
Bérenger (Alphonse-Marie-Marcellin-Thomas).
Portalis (Joseph-Marie).
Troplong (Raymond-Théodore).
Giraud (Charles-Joseph-Barthélemy).
Vivien (Alexandre-François-Auguste).

Section IV. — *Économie politique et statistique.*

MM. Dupin (Charles).
Blanqui (Jérôme-Adolphe).
Passy (Hippolyte-Philibert).
Duchatel (Charles-Marie Tanneguy).
Faucher (Léon-Léonard-Joseph).
Chevalier (Michel).

Section V. — *Histoire générale et philosophique.*

MM. Naudet (Joseph).
Guizot (François-Pierre-Guillaume).
Mignet (François-Auguste-Alexis).
Michelet (Jules).
Thiers (Adolphe).
Thierry (Amédée-Simon-Dominique).

SECRÉTAIRE PERPÉTUEL.

M. Mignet (François-Auguste-Alexis).

ACADÉMICIENS LIBRES.

MM. Broglie (Charles-Achille-Victor-Léonce de).
Benoiston de Chateauneuf (Louis-François).
Blondeau (Jean-Baptiste-Antoine-Hyacinthe).
D'Argout (Antoine-Maurice-Apollinaire).
Moreau de Jonnès (Alexandre).

ASSOCIÉS ÉTRANGERS.

MM. Lord Brougham, à Londres.
Schelling, à Berlin.
De Savigny, à Berlin.
Hallam, à Londres.
Mac-Culloch, a Londres.

CORRESPONDANTS.

Section Ire. — *Philosophie.*

MM. Brandis, à Bonn (Prusse).
Ritter, à Gœttingue.
Hamilton, à Édimbourg.
Bouillier, à Lyon (Rhône).
Willm, à Strasbourg (Bas-Rhin).
L'abbé Rosmini Serbati, à Stresa.
Martin (Thomas-Henri), à Rennes (Ille-et-Vilaine).

Section II. — *Morale.*

MM. Bergery, à Metz (Moselle).
Julius, à Hombourg (Hesse-Hombourg).
Le baron de Stassart, à Bruxelles.
Le baron de Wessemberg, à Constance.
Guerry, à Tours (Indre-et-Loire).
Docteur Whateley, archevêque de Dublin, à Dublin (Irlande).
Lieber (Francis), à Charleston (États-Unis).

Section III. — *Législation.*

MM. John Austin, à Londres.
Mittermaïer, à Heidelberg.
Nicolini, à Naples.
Warnkoenig, à Tubingen (Wurtemberg).
Le comte Sclopis, à Turin.
Walter, à Bonn (Prusse).
Koenigswarter, à Amsterdam et à Paris.

Section IV. — *Économie politique et statistique.*

MM. Quételet, à Bruxelles.
William Jacob, à Londres.
Ramon de la Sagra, à Madrid et à Paris.
Porter, à Londres.
Nassau Senior, à Londres.
Babbage, à Londres.
De Lafarelle, à Nîmes (Gard).
G. Ceva Grimaldi, marquis de Pietracatella, à Naples.
Dieterici, à Berlin.
Flores Estrada, à Madrid.

Section V. — *Histoire générale.*

MM. Orioli, à Rome.
Arbanère, à Tonneins (Lot-et-Garonne) et à Paris.
De Raumer, à Berlin.
Léopold Ranke, à Berlin.
Prescott, à Boston.
G. Bancroft, à Washington.
. . . .

Commission pour administrer les propriétés et fonds particuliers de l'Académie.

MM. Blanqui.
Villermé.
Et les Membres composant le bureau.

MÉMOIRE

SUR DIDEROT

PAR M. DAMIRON [1].

I.

Biographie.

Si je suis parvenu à répandre un certain intérêt sur l'étude, cependant assez ingrate en elle-même, de De la Mettrie et de d'Holbach, je ne crois pas qu'il y ait de ma part beaucoup de témérité à en promettre un plus sérieux et d'un genre plus élevé pour celle que je vais consacrer à Diderot à son tour.

L'homme lui-même s'y prête beaucoup mieux ; il est d'un tout autre ordre et d'une tout autre valeur, et quoique, à cause de l'évidente analogie des doctrines, il faille le rapprocher de l'auteur de *l'Homme-machine* et de celui

(1) Le dernier venu dans ce travail sur Diderot, j'ai dû naturellement consulter ceux qui, avant moi, avaient écrit sur cet auteur. Parmi ceux dont j'ai, à différents titres et dans une différente mesure, profité, je nommerai, en suivant l'ordre chronologique, Naigeon, La Harpe, E. Salverte, MM. Villemain, Cousin, Sainte-Beuve, Vacherot, Genin, Arsène Houssaye et Bersot ; sans compter les nombreux mémoires et les correspondances contemporaines que je n'ai pas négligés.

du *Système de la nature*, il serait toutefois injuste de le confondre avec eux; car il s'en distingue à plus d'un titre et surtout il les surpasse. Il ne va pas, il est vrai, de pair avec ses grands contemporains, avec Voltaire, Rousseau, Montesquieu et Buffon; pour prendre rang parmi eux, il lui manque le génie, ou du moins du génie, les parties qui le couronnent, la mesure dans la force, la règle dans l'originalité, et comme une harmonie supérieure des dons de l'invention et du travail de la réflexion. Catherine lui disait un jour à la suite d'un des longs entretiens qu'il avait avec elle : « Je vous vois quelquefois âgé de cent ans; souvent aussi je vous vois un enfant de douze. » Il y avait en effet de l'un et de l'autre en lui, de l'enfant et de l'homme d'âge, je n'ose pas dire du sage, un peu trop du premier et pas assez du second, un peu trop des vives facultés qui surabondent et débordent, et pas assez de celles, au contraire, qui contiennent et tempèrent. Là est sa faiblesse et son infériorité à côté des grands noms que je viens de citer ; mais là aussi est la raison de le compter parmi ceux qui les suivent de près, puisque dans ces défauts, percent et éclatent des qualités, qui sont loin assurément d'être médiocres et communes : c'est ainsi qu'on ne peut guère, quelque sévères réserves qu'on doive d'ailleurs y apporter, s'empêcher d'admirer en lui une ardeur, une fécondité, une promptitude de pensée, un élan d'âme, un enthousiasme qui a ses excès, il est vrai, et même, on doit le dire, ses débordements, mais qui a aussi ses heureuses rencontres et ses nobles inspirations; et s'il ne regarde pas toujours assez au Dieu dont il est plein, et s'en laisse comme enivrer parfois jusqu'au délire, il sait cependant d'autre part, et dans ses bons moments, mieux choisir et ne céder qu'à de légitimes entraînements.

Nul peut-être en son temps et sur le ton de l'improvisation, soit la plume à la main, soit plutôt encore par la parole, n'a plus remué, agité et comme jeté au vent de vives idées. Il y a même en lui, sous ce rapport, du pro-

digue, du dissipateur, qui, quelque riche que soit son fonds, ne sait pas en user. Il s'en plaint quelque part et il a raison ; il a perdu des trésors à ne pas mieux se ménager ; il a beaucoup semé, mais peu cultivé, et la récolte, faute de soin, a failli en ses mains ; elle n'a, du moins, pas rendu tout ce qu'elle faisait espérer. Diderot a beaucoup donné, et donné sans compter ; qu'à cause de cette libéralité et de cette facilité dans le don, qui ont des traits de la bonté, il lui soit un peu pardonné ; il en a grand besoin. Il pouvait, tel qu'il était, tel que nous le connaissons, n'être pas le modérateur de cette société, elle-même assez mal réglée, au sein de laquelle il vivait ; mais devait-il être le serviteur plus que complaisant de ses plus mauvais penchants. Il pouvait n'être pas le sage, le Socrate des dîners de d'Holbach, mais fallait-il qu'il en fût le génie désordonné et comme un débauché. Malgré tout, néanmoins, quand on le voit, outre tout ce qu'il fit d'ailleurs, le premier et le principal auteur du vaste et laborieux monument, qu'on peut diversement apprécier, mais auquel, on doit le reconnaître, tout un siècle applaudit, y contribuer pour la principale part, du commencement jusqu'à la fin, avec un zèle et une constance, un désintéressement et un dévouement que rien n'effraye ni ne rebute, il n'est que juste de lui faire honneur d'une telle tâche, si noblement entreprise et si fermement accomplie. Il comprit ce besoin, cette passion des idées, dont son temps était agité, et il résolut de les satisfaire en rassemblant dans un seul livre, et en distribuant sous sa forme la plus commode et la plus populaire l'universalité de la science. Tel fut le dessein de l'*Encyclopédie ;* il n'est, certes, pas sans grandeur.

Aussi, sans avoir voulu encore ici expliquer, juger, ni même précisément caractériser Diderot, ce que j'essayerai plus tard et en avançant, je crois en avoir assez dit pour que, sur les quelques traits que je viens d'en esquisser, j'aie inspiré le désir de l'étudier de plus près, dans sa vie d'abord, comme le veut l'ordre, et puis dans ses doctrines et sa philosophie.

Diderot naquit à Langres en 1713.

Du lieu de sa naissance je ne remarquerais rien, s'il n'avait lui-même écrit ceci : « Les habitants de ce pays ont beaucoup d'esprit, trop de vivacité, une inconstance de girouette..... La tête d'un Langrois est comme un coq d'église au haut d'un clocher, elle n'est jamais fixe dans un point.... Pour moi, je suis de mon pays, seulement le séjour de la capitale et l'étude m'ont un peu corrigé. »

Si l'on rapproche de cette observation, celle qu'exprime de son côté sur Diderot un de ses amis qui l'a bien connu, on trouvera peut-être encore plus sensible ce rapport entre ce que fit pour lui la nature, la terre qui le nourrit et ce qu'il devint en se développant au sein de cette capitale des lettres et de la philosophie, qui fut sa seconde patrie :

« Qui n'a connu Diderot, dit Marmontel, que dans ses écrits, ne l'a point connu...... Lorsqu'en parlant il s'animait, et que, laissant couler de source l'abondance de ses pensées, il s'était laissé aller à l'impulsion du moment, c'était alors qu'il était ravissant.... Qu'avec sa douce et persuasive éloquence et le visage étincelant du feu de l'inspiration il répandait sa lumière dans tous les esprits et sa chaleur dans toutes les âmes.... Dans ses écrits, il ne sut jamais former un tout ensemble : cette première opération qui ordonne et met tout à sa place, était pour lui trop lente et trop pénible. Il écrivait de verve et avant d'avoir rien médité ; aussi a-t-il écrit de belles pages, comme il le disait lui-même ; mais il n'a jamais fait un livre. Ce défaut d'ensemble disparaissait dans le cours libre et varié de la conversation (1). »

(1) Il dit quelque part dans ses *Salons* : « Les esquisses ont communément un feu que le tableau n'a pas. C'est le moment de chaleur de l'artiste, la verve pure, sans aucun mélange de l'apprêt que la réflexion met à tout ; c'est l'âme du peintre qui se répand librement sur sa toile. La plume du poëte, le crayon du dessinateur habile, ont l'air de courir et de se jouer ; la pensée rapide caractérise d'un trait.... » L'esquisse, voilà en effet le moment que préfère Diderot dans l'œuvre de la composition. Mais il ne le préfère pas seulement, il s'y tient pres-

N'est-ce pas bien là, pourrait-on ajouter après Marmontel, l'homme du pays dont les têtes ne *sont jamais fixes en un point*, et celui dont l'étude et la culture n'ont qu'à demi tempéré le caractère primitif, et les qualités tirées du sol natal, pour ainsi dire? Et, chose singulière! ce mérite de la composition, cette force de l'unité, comme il l'appelle lui-même, qui lui manque à ce point, est la qualité sur laquelle il insiste le plus auprès des artistes, dans les critiques qu'il leur adresse; il leur veut toujours une idée, forte, ingénieuse, délicate ou piquante, qui soit comme le principe vivifiant, l'âme de chacune de leurs œuvres.

Diderot appartenait à une famille honnête et très-estimée, dans laquelle la profession de coutelier était depuis deux cents ans héréditaire. C'était comme une sorte de noblesse plébéienne qu'il recueillait de cette suite de générations de probes et laborieux artisans dont il descendait. Trois personnes ont caractère à côté de lui dans cette famille; sa bonne et vive et même un peu trop vive sœur et son bizarre frère, comme il l'appelle quelque part, entre lesquels il dut plus d'une fois intervenir, dans sa sollicitude pour leur bonheur mutuel et leur bon accord, sans grand succès toutefois, puisqu'ils finirent par rompre et se séparer; mais il y a surtout son père, homme ferme et d'un grand sens, non sans tendresse de cœur, mais grave et sérieux dans ses affections, qui est une figure à remarquer. « Mon père, dit de lui Diderot, homme d'un excellent jugement, mais homme pieux, était renommé pour sa probité rigoureuse.... Les pauvres pleurèrent sa perte quand il mourut. Pendant sa maladie, les grands et les petits marquèrent l'intérêt qu'ils prenaient à sa conservation. Lorsqu'on sut qu'il approchait de sa fin, toute la ville fut attris-

---

que exclusivement et ne va guère au delà. Or en s'y tenant on peut, si on est heureux toutefois, bien commencer, mais reste à finir; reste l'achèvement et la perfection. C'est pourquoi Diderot, si bien doué qu'il soit, n'a du grand écrivain que le premier jet, le commencement; il n'en a pas l'entier développement; il demeure toujours un peu l'homme de l'esquisse et de l'ébauche, l'homme de l'improvisation.

tée. Son image est encore sous mes yeux, il me semble que je le vois dans son fauteuil à bras, avec son maintien tranquille, son visage serein; il me semble que je l'entends encore. »

Grimm, de son côté, que Diderot avait chargé de l'aller voir, dit de lui : « Le père aimait son fils aîné d'inclination ; sa fille, de reconnaissance et de tendresse, et son fils cadet (c'était le prêtre), de réflexion et par respect pour l'état qu'il avait embrassé. »

Cet état, Diderot y avait d'abord été destiné, en vue d'un bénéfice que devait lui résigner un de ses oncles, et il avait, en conséquence, commencé à l'âge de huit ans ses études au collége des jésuites de la ville ; il avait même à douze ans reçu la tonsure. Ce fut alors sans doute qu'il eut ces six mois de dévotion, dont parle sa fille, pendant lesquels, selon sa nature, poussant tout à l'extrême, il jeûnait, portait cilice et couchait sur la paille. Mais cette nature qui dans ces pratiques n'était que comme détournée, éclata bientôt dans un autre sens, et dans son vrai sens. En deux circonstances, surtout, elle s'échappa en actes qui en décelaient déjà l'indépendance et la fougue : l'entrée du collége lui avait été interdite pour un jour, à cause d'une querelle suivie de mouvements un peu trop vifs avec un de ses camarades ; mais ce jour était à ses yeux le plus beau de l'année, c'était celui de la distribution des prix, et il savait que son nom n'y serait pas oublié. Il ne put supporter cette espèce d'exil auquel on l'avait condamné, et il résolut de rentrer de force dans le lieu où il prétendait avoir droit de paraître. Il y rentra en effet, et même il arriva que dans sa lutte avec le suisse de la maison, il fut blessé par mégarde d'un coup de hallebarde au côté ; mais il n'en dit rien, n'en laissa rien voir, attendit patiemment ses prix et ses couronnes, et ses trophées en main, rentra gaîment dans la maison paternelle. Ce ne fut que plusieurs jours après que sa mère s'aperçut qu'il avait une plaie. Plus tard il fit un autre acte qui témoignait aussi assez peu de sa docilité. Il commençait à devenir grand garçon ; il aimait la chasse et se la permettait

un peu aux dépens de son assiduité aux leçons de ses professeurs. Fatigué de leurs remontrances, il dit un jour à son père qu'il ne voulait pas continuer ses études. « Tu veux donc être coutelier ? répliqua celui-ci. — De tout mon cœur. — Alors prends un tablier et travaille. » Mais il ne travailla que cinq jours, après quoi il vint dire à son père qu'il aimait mieux l'impatience que l'ennui, et il reprit ses études. Mais il ne les continua pas longtemps à Langres; le désir le prit de les terminer à Paris, et, craignant même, à cet égard, l'opposition de son père, il forma le dessein de partir à son insu. Il paraîtrait même que les jésuites, espérant encore en lui et pensant se l'attacher, se prêtèrent à ce projet et y aidèrent par l'intermédiaire de l'un des leurs qui devait se charger du jeune Diderot. C'était pendant la nuit qu'il avait formé le dessein de s'échapper ainsi de la maison paternelle; mais son père en fut averti, garda le silence, eut seulement la précaution d'emporter avec lui la clef de la porte, et quand, à minuit, il l'entendit descendre, il se présenta à lui et lui dit : « Où allez-vous ! — A Paris, où je dois entrer aux jésuites. — Ce ne sera pas pour ce soir; mais vos désirs seront remplis, allez d'abord dormir. » Il avait ses vues; il consentait bien au départ de son fils pour Paris, mais il voulait l'y mener et l'y placer lui-même; ce qu'il fit en effet. Mais, au lieu de le confier aux jésuites, pour lesquels il le croyait avec raison peu fait, il l'établit au collége d'Harcourt. Il allait se séparer de lui, ce ne pouvait être le cœur tranquille et l'esprit en paix. Aussi, après quelques jours d'attente et pleins d'ennui, qu'il eut le courage de passer sans l'aller voir, il lui dit dans leur première entrevue : « Je viens savoir si votre santé est bonne, si vous êtes content de vos supérieurs, des autres et de vous-même. Si vous n'êtes pas bien, si vous n'êtes pas heureux, nous retournerons ensemble auprès de votre mère. Si vous aimez mieux rester ici, je vous prêcherai, vous embrasserai, et vous bénirai. » Son fils l'assura qu'il était content. Il prit alors congé de lui et passa chez le principal pour lui deman-

der s'il était satisfait de son nouvel élève : « Assurément, monsieur, c'est un excellent écolier ; mais, il y a huit jours, nous l'avons vertement chapitré, et s'il recommençait, nous ne pourrions le garder. » La faute de Diderot était d'avoir fait dès lors ce qu'il fit tant de fois plus tard, c'était de s'être chargé de la besogne d'autrui. Il avait composé une pièce de vers pour un de ses camarades dont la tristesse et l'embarras l'avaient intéressé. Telle fut par la suite, et dans sa laborieuse carrière d'écrivain, une de ses dispositions les plus constantes, et il la justifiait, au témoignage de Grimm, en disant : « On ne me vole pas ma vie, je la donne ; et qu'ai-je de mieux à faire que d'en accorder une partie à celui qui m'estime assez pour solliciter cet emprunt ? » Grimm lui-même en savait quelque chose, car Diderot, tout en se plaignant parfois, quand la charge devenait trop forte, ne s'épargna pas pour lui.

C'est ce qui lui faisait dire aussi, après avoir répété avec Sénèque, *sur la Brièveté de la vie* : « Allons, repasse tes jours et tes années, fais leur rendre compte. Dis-nous, combien de temps as-tu laissé ravir par un créancier, par une maîtresse, par un patron, par un client... ? Combien de gens n'ont-ils pas mis ta vie au pillage, quand toi, tu ne sentais pas ce que tu perdais.. ? » C'est ce qui lui faisait dire : « Je n'ai jamais lu ce chapitre sans rougir ; c'est mon histoire. » On peut encore attribuer à ce sentiment ces paroles qu'il écrivait, en reportant, vers la fin de sa vie, un regard de regret sur la manière dont il l'avait employée : « ....J'ai été forcé toute ma vie de suivre des occupations auxquelles je n'étais pas propre et de laisser de côté celles où j'étais appelé par mon goût. » Mais chez lui le penchant à se donner, à se communiquer, à ne rien avoir à soi, à ne jouir de rien, seul et à part, était ce qui l'emportait ; c'est ce qui respire dans ce passage tout animé de cet esprit d'expansion, de sympathique effusion dont il était plein : « Un plaisir qui n'est que pour moi, me touche faiblement et dure peu. C'est pour moi et mes amis que je lis, que je

réfléchis, que j'écris, que je médite, que j'entends, que je regarde, que je sens; dans leur absence, ma dévotion rapporte tout à eux; je songe sans cesse à leur bonheur. Une belle ligne me frappe-t-elle, ils la sauront; ai-je rencontré un beau trait, je me promets de leur en faire part; ai-je sous les yeux quelque spectacle enchanteur, sans m'en apercevoir, j'en médite le récit pour eux. Je leur ai consacré l'usage de tous mes sens, de toutes mes facultés; et c'est peut-être la raison pour laquelle tout s'exagère, tout s'enrichit dans mon imagination et mes discours; ils m'en font quelquefois un reproche, les ingrats! »

Ses études terminées, son père, qui avait renoncé à le diriger du côté de l'Eglise, désira du moins le voir se tourner vers le barreau. Il le plaça, en conséquence, chez un procureur, de ses amis et de ses compatriotes, Mᵉ Clément de Ris, et lui écrivit dans sa sollicitude une lettre pleine de sages et pieux conseils, où il lui recommandait, entre autres choses, d'invoquer le Saint-Esprit. Sur quoi le jeune Diderot, qui était déjà un peu celui de certains de ses ouvrages futurs, disait, en souriant de cet article de la lettre de son père : « Invoquer le Saint-Esprit pour entrer chez un procureur : s'y est-on jamais ainsi préparé? »

Diderot resta deux ans dans cette position, assez pauvre clerc, mais très-studieux esprit, également curieux de latin, de grec, d'italien, d'anglais, de mathématiques et de philosophie, et de moins en moins disposé à suivre les vues de son père. Il fallait cependant se décider pour un état; s'il ne voulait être ni procureur ni avocat, qu'il se fît médecin, c'était ce que lui demandait, ce que lui faisait dire celui qui ne cessait de veiller sur lui de toute façon, et commençait à s'effrayer de voir un jour son fils sans profession. Mais Diderot avait déjà sa vocation, et ne prêtait l'oreille à aucune de ces propositions. Aussi comme l'ami de son père lui disait : « Que voulez-vous donc être? — Ma foi, rien, répondit-il, mais rien du tout. J'aime l'étude, je suis fort heureux, et je ne demande pas autre chose. »

informé de cette réponse et de la résolution qu'elle annonçait, son père lui écrivit qu'il supprimait sa pension, insistant de nouveau sur le choix d'un état ou sur le retour dans la maison paternelle. Diderot, connaissant la tendresse de son père, ne crut qu'à demi à sa sévérité; il prit congé du procureur, resta à Paris, et y vécut assez péniblement de quelques leçons qu'il y donnait.

Ici se place un trait touchant, quoique d'une simplicité familière, que je rapporte parce qu'il dut laisser trace dans le cœur de Diderot, et contribuer à y former le fonds de bons sentiments qu'il conserva toujours, quels que fussent d'ailleurs par la suite ses écarts de doctrine et d'imagination. Son père persévérait dans son refus de secours; mais sa mère fléchissait, et lui envoyait de temps en temps quelque argent, non par la poste ou par des amis, mais par une pauvre servante, qui faisait soixante lieues à pied, lui remettait la petite somme que lui adressait sa mère, y ajoutait sans en parler ses épargnes personnelles, et refaisait ces soixante lieues. Trois fois elle lui donna cette marque de dévouement.

L'éloignement de sa famille, l'abandon où il se trouvait, la nécessité et la difficulté de vivre par ses propres ressources, rien ne put vaincre en lui cette passion de culture intellectuelle qui le retenait là où seulement il pouvait bien la satisfaire. Il eut cependant, pour y rester fidèle, de dures conditions à subir et parfois des moments pleins d'angoisse à passer. Il donnait des leçons; mais à la manière dont il en usait avec ses écoliers, refusant son temps aux uns et le prodiguant aux autres, selon qu'il en était mécontent ou satisfait, elles ne lui suffisaient pas. Il fallait donc autre chose: il composait des sermons pour des prédicateurs, des mémoires pour des avocats, des prospectus pour des libraires, et cependant de tout ce travail il ne tirait que d'assez minces et d'assez précaires profits. Pour en finir, il le croyait du moins, il se fit précepteur; mais il se trompait, ce n'était pas là une fin; ce n'était qu'une nouvelle nécessité de chan-

ger, car c'était la servitude au lieu de la pauvreté, et il était beaucoup moins propre à supporter l'une que l'autre. Aussi revint-il à celle-ci, quoique les étreintes en dussent cependant être parfois bien poignantes.

Un jour, c'était le dernier des fêtes du carnaval, il se trouvait absolument sans argent, il n'avait pas même soupé la veille. Ses amis avaient en vain tenté de l'associer à leurs joies. Il n'avait voulu ni leur avouer sa détresse, ni contracter avec eux de nouvelles obligations. Il resta seul renfermé dans sa chambre, espérant charmer par la lecture et la méditation l'ennui de sa solitude ; mais cette diversion ne lui suffit pas et il sortit, comptant sur plus de distraction au dehors ; il alla errer dans les champs; les champs, dans la triste disposition d'esprit où il se trouvait, ne lui furent pas plus doux que sa chambre solitaire, et il rentra accablé, l'amertume dans l'âme, épuisé d'ailleurs par le besoin et près de s'évanouir; son hôtesse, effrayée de sa paleur, vint à son aide et lui donna à souper. Touché profondément de ces soins, il se promit, si dans un avenir plus heureux il jouissait d'un peu d'aisance, de ne refuser à quelque homme que ce fût l'écu qu'il lui demanderait.

Il y eut aussi, dans cette vie de gêne et d'expédients, des actes qui ne furent pas toujours irréprochables. Ainsi, afin d'obtenir de quoi payer ses dettes, il fit un peu plus qu'un tour d'écolier à un moine appelé le frère Ange, carme déchaussé, ami de sa famille et auquel il avait eu plus d'une fois recours : il tira de lui successivement diverses sommes d'argent au moyen de promesses fort peu sincères d'embrasser la vie religieuse et d'entrer dans son ordre ; ce n'étaient pas là sa loyauté et sa franchise ordinaires, et il faut croire que la nécessité et un peu de ce mouvement d'imagination qui s'appelle espièglerie lui firent illusion sur cette action. Du reste, son père ne souffrit pas que l'affaire eût une autre issue que celle qu'elle devait avoir, et il s'empressa d'acquitter l'emprunt quelque peu irrégulier contracté par son fils. Si, comme on le prétend, Diderot a re-

présenté le frère Ange dans le personnage de l'un de ses romans, eu égard aux relations qu'il avait eues avec lui, le souvenir ne fut pas heureux, et il aurait mieux fait de s'en taire que d'y revenir par une telle fiction.

On connaît son drame du *Père de famille*, le fond en est emprunté à une circonstance de sa vie, durant ces laborieuses et pénibles années. Ce fut en effet vers ce temps, en 1741, qu'il fit, à peu près comme il le raconte dans sa pièce, la rencontre et la connaissance de la jeune fille qu'il choisit ensuite pour sa femme. Tout était ici plein de droiture et d'honneur, comme de sincère passion. Il trouva, dit-il, quelque part, sur son chemin, une femme belle comme un ange; il l'aima et l'épousa.

Cependant, on doit l'avouer, il ne faut pas attendre de ce sentiment jusqu'à la fin tout ce qu'il semblait promettre au début. Grimm, qui connaissait bien Diderot, dit de lui : « Toutes les vertus toutes les qualités qui n'exigeaient pas de lui une grande suite dans les idées, une grande constance d'affection, lui étaient naturelles. » Les autres ne lui étaient donc pas aussi faciles. On voudrait pouvoir douter que sa femme n'eut pas à s'en apercevoir et à s'en plaindre; mais les preuves et les témoignages existent, et sa fille elle-même, qui cependant ne dit pas tout, en dit assez pour ne laisser à cet égard aucune incertitude. Il faut bien d'ailleurs le remarquer, Diderot, dans l'union qu'il forma, eut le tort de ne voir que le cœur et de ne pas tenir assez compte de l'esprit, et de ne pas chercher, dans celle dont il faisait sa compagne, une société d'intelligence aussi bien que de sentiment. Le péril était pour lui, une fois ce mécompte reconnu, de n'être plus assez fort pour ne pas se laisser aller à aimer, comme à penser ailleurs.

Quoi qu'il en soit, au début, son mariage eut du roman, et c'est ce qui déplut à son père, déjà fort mécontent de cette vie d'aventures qu'il lui voyait mener malgré ses instances et ses avis. Toutefois, après quelque temps de froideur, il se laissa toucher; la jeune femme surtout trouva

grâce auprès de lui, et il finit par la recevoir et la traiter comme sa fille.

Mais Diderot dans son ménage n'était pas beaucoup plus à l'aise, il l'était même un peu moins que dans sa mansarde de jeune homme. Aussi dut-il redoubler d'efforts et de travail pour pourvoir à grand'peine aux besoins de sa famille. On le voit donc, vers cette époque, traduire et publier l'histoire de la Grèce de Stanyan, en 3 volumes (1743); puis, un peu plus tard, traduire et publier également, mais en société avec Toussaint, l'auteur du livre sur les *Mœurs*, le dictionnaire anglais de médecine (1746). Ce n'est pas tout ; mais comme ici je touche à l'un des points délicats de sa vie, j'avertis que je ne fais que suivre la leçon de sa fille elle-même, dans la notice qu'elle lui a consacrée. Diderot s'était attaché à une madame de Puysieux, qui était pauvre, avide et peu dévouée. Elle lui demanda de l'argent ; il n'avait que celui que lui procurait sa plume : il traduisit, ou plutôt il arrangea, pour le publier en français, l'*Essai sur le mérite et la vertu*, le vendit 50 louis et les lui porta (1745). Sur une nouvelle demande, nouvelle publication, qu'il hâta même singulièrement, car ce fut du vendredi saint au jour de Pâques qu'il composa les *Pensées philosophiques* qui en furent l'objet; il les vendit également 50 louis, dont il fit le même usage (1746). Et je ne vais pas jusqu'au bout, parce que je ne puis tout nommer des œuvres qu'il publia au profit ou sous l'inspiration de cette femme; mais je ne dois pas oublier de dire que ce fut encore à son intention qu'il donna sa *Lettre sur les aveugles* (1749); et ce qu'il y a de piquant ici, c'est que ce fut pendant sa captivité à Vincennes, que cette lettre lui avait attirée, qu'il acquit la conviction que madame de Puysieux le trahissait.

Cependant Diderot n'était pas tout à ses nécessités et à ses faiblesses, il avait aussi l'âme aux idées, il les aimait pour lui, il les aimait pour les autres ; après la passion de les acquérir, il n'en avait pas de plus vive que celle de les ré pandre et de les communiquer. Il était donc tout prêt à un

genre de productions qui en exigeait beaucoup et de très-diverses; il pouvait suffire à ce besoin de parler de toutes choses à un siècle curieux de toutes sciences, et l'*Encyclopédie* fut fondée. Il s'associa pour cette œuvre particulièrement d'Alembert, qui en fut avec lui le principal auteur, puis nombre d'autres écrivains, parmi lesquels il faut compter les plus illustres du temps. Ce fut alors que, pour de longs jours et des jours semés de bien des dégoûts, de bien d'ingrats travaux, il s'engagea dans cette vaste et difficile entreprise, de laquelle, au moment de la terminer, il écrivait qu'il s'en était occupé depuis vingt ans; que cependant elle n'avait pas fait sa fortune; qu'elle l'avait exposé plus d'une fois à quitter sa patrie ou à perdre sa liberté; qu'il lui avait consacré une vie qu'il aurait pu rendre plus utile et plus glorieuse, ajoutant ces paroles : « Le sacrifice des talents serait moins commun s'il n'était question que de soi; on se résoudrait plutôt à boire de l'eau, à manger des croûtes et à suivre son génie dans un grenier; mais pour une femme, pour des enfants, à quoi ne se résout-on pas ? Si j'avais à me faire valoir, je ne leur dirais pas : J'ai travaillé trente ans pour vous; mais je leur dirais : J'ai renoncé pendant trente ans pour vous à la vocation de nature. »

En effet, collaborateurs, libraires, gouvernement, tout lui devenait, à l'occasion, traverses, obstacles ou hostilités; il n'y avait que le public qui lui fût favorable.

Il faut cependant convenir que les procédés du gouvernement, au moins dans la personne de M. de Malesherbes, ne furent pas toujours fort durs pour lui. Un jour M. de Malesherbes prévint Diderot qu'il donnerait le lendemain l'ordre d'enlever ses papiers et ses cartons. « Ce que vous m'annoncez là, répondit aussitôt Diderot, me chagrine horriblement; jamais je n'aurai le temps de déménager tous mes manuscrits, et d'ailleurs il n'est pas facile de trouver, en vingt-quatre heures, des gens qui veuillent s'en charger et chez qui ils soient en sûreté. — Envoyez-les chez moi, écrivit de nouveau M. de Malesherbes, l'on ne viendra pas

les y chercher. » Et Diderot envoya la moitié de son cabinet chez celui qui devait y ordonner une perquisition. Il n'y avait pas là de quoi trop se plaindre. Il est vrai qu'il n'eut pas toujours affaire à des magistrats d'une sollicitude aussi bienveillante que celle de M. de Malesherbes.

Mais un coup qui lui fut plus sensible que toutes les tracasseries politiques auxquelles il était en butte, et qui en était, au reste, la conséquence indirecte, ce fut l'étrange procédé de son libraire Lebreton : il faut lire la lettre qu'il lui adressa dans cette circonstance pour lui exprimer sa juste indignation. Il s'y élève parfois jusqu'au ton de l'éloquence, et y excite, par les accents énergiques d'une émotion que l'on partage, la plus vive sympathie pour son légitime ressentiment. Il venait de publier un volume de l'*Encyclopédie*, dont il avait revu toutes les épreuves. Il eut besoin d'y rechercher un article qu'il voulait consulter ; il le trouve mutilé, recousu, altéré. Il s'étonne, il ne sait comment s'expliquer une telle infidélité. Mais il est bientôt édifié ; tout le volume avait été traité de la même façon : c'était le libraire Lebreton qui, effrayé de la hardiesse des idées de certains morceaux et de la perspective de la Bastille, dont il se croyait menacé, avait, sous l'impression de cette double crainte, imaginé de tout revoir et de tout retoucher à sa manière. Diderot, en faisant cette découverte, fut comme frappé au cœur : c'était son œuvre, l'œuvre dont il répondait devant le public et ses collaborateurs, que l'on avait déshonorée ; c'était comme son enfant sur lequel on avait porté la main. « Mon père, dit la fille de Diderot, faillit en tomber malade ; il cria, s'emporta, il voulut abandonner l'ouvrage. Puis, avec le temps, sans se consoler, il se calma ; mais jamais il n'en parla froidement. »

Cependant, une autre douleur qui, si elle ne fut pas aussi vive, fut peut être aussi amère, qu'il éprouva également au sujet de l'*Encyclopédie*, fut l'espèce d'abandon où finit par le laisser d'Alembert, moitié par prudence et de peur de compromettre son repos, moitié par intérêt et parce qu'il

n'était pas satisfait par les libraires dans des prétentions pécuniaires qui, il faut l'avouer, n'avaient pas la modération et l'équité de celles de Diderot. On lit dans une des lettres de celui-ci à Mlle Voland le récit d'une conversation qu'il eut à cet égard avec d'Alembert, et dans laquelle, quoique en termes mesurés et encore assez affectueux, il lui fait cependant sentir avec sévérité le peu de conséquence et de loyauté de sa fâcheuse conduite. A partir de cette époque, une assez grande froideur régna entre les deux collaborateurs, et ils restèrent quelquefois deux ans sans se voir.

Pour un autre c'eût été assez que cette charge de l'*Encyclopédie*, avec tout le travail et tous les soins pénibles qu'elle imposait ; pour Diderot, ce n'était pas un empêchement à d'autres productions d'un genre même assez différent de celles qu'il avait publiées jusque-là. En effet, pour mettre en pratique certaines théories littéraires qu'il avait avancées, il écrivit pour le théâtre *le Fils naturel* (1757), qui n'eut pas de succès, et le *Père de famille* (1758), qui en eut un assez éclatant.

Je ne fais point ici de la critique littéraire, je fais de l'histoire de la philosophie, et comme élément de cette histoire, un peu de biographie. Je ne m'arrêterai donc pas à disserter sur les deux drames de Diderot que je viens de nommer. Je me bornerai à dire du *Fils naturel* que la donnée en est étrange, la conception médiocre, l'exécution faible et surtout pleine de déclamations et de lieux communs ; et du *Père de famille*, qui vaut mieux, que, si on le veut juger avec quelque sévérité, on y trouvera plus de fièvre d'imagination que de véritable passion, plus de mouvement que de pathétique, et de faux naturel que de noble simplicité ; de plus, de l'un et de l'autre on peut assurément affirmer qu'ils sont d'un genre qui, sans doute, permet un certain intérêt, mais qui en soi est médiocre, et reste bien au-dessous des grandes œuvres du théâtre. Il faut entendre à ce sujet Voltaire dans ses justes et piquantes réflexions. Elles sont d'un juge et d'un maître auquel est chère avant tout

la dignité de l'art, qu'il ne peut reconnaître dans des compositions de cet ordre.

A cette époque de la vie de Diderot se place (1759) sa liaison avec Mlle Voland, autre épisode de son cœur, qui dura d'assez longues années, et ne fut pourtant pas le dernier. J'en fais mention ici parce qu'elle fut l'occasion de nombreuses et intéressantes lettres qu'il écrivit à cette personne distinguée, et qui, publiées pour la première fois il y a quelques années, forment à juste titre une partie de ses *Mémoires*. Il s'y peint en effet tout entier, avec tous ses sentiments, toutes ses pensées, toutes ses habitudes de vie. Il entretient celle à laquelle il s'adresse, avant tout, de sa passion, mais aussi, et surtout en avançant, de ses opinions, de ses travaux, de ses intérêts, de ses amitiés, de tout ce qui le touche, toujours avec un grand abandon d'âme, souvent avec délicatesse, quelquefois aussi avec un sans-gêne qu'expliquent en partie les mœurs de son temps, et en partie aussi son propre caractère. Il reste toujours un peu en lui, malgré son âge, du jeune Diderot allant chez Mlle Babuti, la jolie libraire du quai des Augustins, et lui disant, l'œil vif et l'air dégagé : « Mademoiselle, les Contes de La Fontaine, s'il vous plaît... un Pétrone, etc. »

J'ai déjà parlé de la facilité avec laquelle Diderot se livrait, se communiquait, donnait de son temps et de ses soins à qui lui en demandait, à qui venait lui en prendre. Il lui arrivait d'en accorder à des intrigants, à des espions, à des fripons, et d'être ainsi souvent dupe, sans cependant se corriger, car à la première occasion il recommençait. Je n'en citerai qu'un exemple, et du genre le plus innocent, pour montrer jusqu'où allait, à cet égard, sa facile complaisance. Épîtres, dédicaces, plans de comédies, préfaces, discours, il faisait de tout ; on le savait. Un jour donc un homme vint le prier de lui écrire un *avis au public* pour de la pommade qui faisait croître les cheveux ; Diderot rit beaucoup et écrivit l'*avis*.

Il ne gardait guère mieux son argent que sa plume ; il le

prodiguait aussi avec une rare insouciance; il le donnait, le prêtait, le jouait, le répandait en des dépenses qui étaient du luxe pour sa modeste fortune d'homme de lettres. Cependant, à la fin, l'âge venant, et sa fille, le seul enfant qui lui restât de quatre qu'il avait eus, grandissant, il songea, pour lui former une dot, à s'assurer un certain capital, et il résolut de vendre sa bibliothèque : grand sacrifice pour lui ! se séparer ainsi de ses amis, de ses maîtres, de ses auxiliaires assidus; il ne fallait pas moins que la force que peut donner le dévouement paternel pour s'y résigner. On aimait Diderot, on le plaignit; on s'intéressa à sa situation, et il arriva que, sur l'avis de Grimm, et par l'entremise de son ambassadeur le prince Galitzin, l'impératrice de Russie lui acheta sa bibliothèque, la lui laissa en toute jouissance jusqu'à sa mort, et l'en nomma même bibliothécaire aux appointements de 1,000 fr. par an.

Tant de bonne grâce dans le bienfait toucha vivement Diderot et l'engagea à ne pas se contenter de remercîments par lettres. Il fit donc un voyage en Russie, en 1773; il trouva à Saint-Pétersbourg Falconet, qu'il y avait fait appeler, et avec lequel même il avait entretenu une correspondance pleine d'intérêt. Il eut cependant assez peu à se louer de l'accueil qu'il en reçut. Heureusement que Grimm, son ami de cœur, l'ami de son âme, comme il l'appelle quelque part, l'en dédommagea; mais ce qu'il y eut de plus particulièrement gracieux pour lui, ce fut Catherine, qui, pendant tout le temps qu'il séjourna auprès d'elle, le vit et l'entretint presque tous les jours, le traita avec toutes sortes d'égards et de bontés. Lui, de son côté, se montra empressé, reconnaissant, délicat et indépendant tout ensemble. Frédéric, qui n'aime pas Diderot, écrit à ce sujet à d'Alembert, qu'on le trouve raisonneur ennuyeux, rabâchant toujours les mêmes choses; mais Catherine ne s'en exprime pas ainsi dans sa lettre à Voltaire; elle en parle, au contraire, dans les meilleurs termes. Ce qui fait que celui-ci, écrivant à Diderot, s'écrie : « Par ma foi, j'embrasse aussi l'impératrice de toutes les

Russies. Illustre Diderot, recevez mes transports de joie. »

Diderot, lui-même, rapporte que, comme il lui arrivait parfois, dans leurs libres entretiens, de se laisser aller avec elle à quelques paroles un peu vives, elle lui disait : « Allez toujours, entre hommes tout est permis. » Dans la soirée d'adieux, il y eut un moment où, sur un mot d'amitié qu'elle lui adressa, l'attendrissement le gagna; mais il gagna aussi son interlocutrice, et il y eut entre eux des larmes échangées.

Je viens de dire le peu de goût que Frédéric avait pour Diderot ; voici, en effet, si on me permet de le faire remarquer en passant, comment il s'en explique dans sa correspondance avec d'Alembert :

« Je ne saurais soutenir la lecture de ses livres, tout intrépide lecteur que je suis ; il y règne un ton suffisant et arrogant qui révolte mon instinct de liberté. Ce n'était pas ainsi qu'écrivaient Aristote, Cicéron, Lucrèce, Locke, Gassendi, Bayle, Newton...; » et plus loin : « Un de ses ouvrages me tomba naguère entre les mains ; j'y trouvai ces paroles: Jeune homme, prends et lis. Sur cela je fermai le livre, comprenant bien qu'il n'est pas fait pour moi, qui ai passé soixante ans ; » et plus loin encore : « Je fais grand cas des Turenne, des Condé, des Boileau, des Racine, des Bossuet, et, dans ce siècle, des Voltaire et des d'Alembert ; mais ma faculté admirative ou admiratrice étant restreinte à de certaines bornes, il m'est impossible d'englober dans ces actes de vénération des avortons du Parnasse, des philosophes à paradoxes et à sophismes, de faux beaux-esprits, des généraux toujours battus et jamais battants. »

Diderot à Saint-Pétersbourg, comme Descartes à Stockholm, eut à souffrir du rude climat sous lequel il vivait. On pense même qu'il contracta alors le germe de la maladie dont il mourut ; c'est ce qu'il dit, du moins, dans une lettre où il explique comment ce ne sont pas les eaux de la Neva, mais le climat, qui lui a été si funeste. Il avait donc hâte de revenir ; il fut de retour à Paris en 1774, après s'être arrêté

quelque temps en Hollande, et y avoir recueilli différentes observations sur les finances, le commerce, l'administration et l'instruction publique, qu'il publia dans son *Voyage en Hollande*.

Il avait alors produit la plupart de ses écrits. J'ai eu soin d'en indiquer en passant les principaux, du moins de ceux qui peuvent se nommer. Cependant il en est toute une classe plus particulièrement consacrée à la critique des beaux-arts, tels que l'*Essai sur la peinture*, les *Pensées* détachées sur la peinture, et surtout les *Salons* (1764, 1765, 1767, 1769), dont je n'ai pas fait mention et qui ne doivent pas être oubliés. Je ne dirai quelques mots que de ses *Salons* d'où sortirent tous les autres. Voici d'abord à quelle occasion il les composa, selon qu'il l'écrit à Mlle Voland. Les amis de Diderot le mettaient volontiers à contribution et ne se montraient pas toujours très-satisfaits de ce qu'ils obtenaient de lui. Grimm l'avait prié de rendre compte pour lui de l'exposition des tableaux (1761) ; sans l'avoir lu, et uniquement parce qu'au lieu d'une lettre sur laquelle il avait compté, il en avait reçu un volume, il en parut assez peu content et le lui témoigna. C'était mal le payer de sa peine. Diderot s'en plaint et dit : « M. l'ambassadeur vient d'en user un peu durement avec moi. Il me demande un mot sur les tableaux ; je les vais voir et j'écris un volume ; je passe les jours et les nuits pour le contenter. Vous verrez par sa lettre comment j'ai réussi. » Mais Grimm revient bientôt de son premier jugement, ou plutôt il juge après avoir lu, et Diderot, de son côté, dans une autre lettre, écrit : « Savez-vous comment je me suis vengé de Grimm ? d'abord il a lu le volume sur les tableaux et l'a trouvé rempli d'idées neuves et agréables. Pendant qu'il le lisait, je lui ai fait deux autres morceaux que je viens de lui envoyer. » Il ne s'arrête pas là (1765), et, toujours à la place de Grimm, il se charge de la même tâche et avec non moins d'ardeur. « Ce fut un vrai tour de force, dit Grimm, et qu'on ne fait pas impunément à son âge. Il prit la plume et il écrivit dix-sept jours de suite, du soir au

matin, et remplit de style et d'idées plus de deux cents pages. » Du reste, d'après ce qu'il écrit lui-même, ç'a été une satisfaction pour lui que cet essai de ses forces. Il s'est convaincu qu'il lui restait pleinement et entièrement toute sa chaleur de trente ans avec un fonds de connaissances et de jugement qu'il n'avait pas alors. Grimm en est demeuré stupéfait ; il jure sur son âme qu'aucun homme sous le ciel n'a fait et ne fera une pareille chose. Quelquefois c'est de la conversation toute pure comme au coin du feu ; d'autres fois c'est tout ce qu'on peut imaginer d'éloquent et de profond. Quant à l'esprit qu'il porte dans cette critique et dans la critique en général, il l'indique en ces termes : « Je suis plus affecté des charmes de la vertu que des difformités du vice ; je me détourne directement des méchants, et je vole au-devant des bons. S'il y a dans un ouvrage, dans un caractère, dans un tableau, dans une statue, un bel endroit, c'est là que mes yeux s'arrêtent, je ne vois que cela, je ne me souviens que de cela. Que deviens-je quand tout est beau ? » Aussi, pour mieux voir en beau les œuvres qu'il juge, pour les mieux avoir selon son goût, son procédé habituel est de les refaire, en quelque sorte, et de substituer à ce qui y est, ce qu'il estime devoir y être : « L'un des beaux moments de Diderot, dit Marmontel, c'était lorsqu'un auteur le consultait sur son ouvrage. Si le sujet en valait la peine, il fallait le voir s'en saisir, le pénétrer, et d'un coup d'œil découvrir de quelles richesses et de quelles beautés il était susceptible. S'il s'apercevait que l'auteur avait mal rempli son objet, au lieu d'écouter la lecture, il faisait dans sa tête ce que l'auteur avait manqué, par exemple une pièce de théâtre. Après quoi il nous vantait l'ouvrage qu'on venait de lui lire, et dans lequel, lorsqu'il voyait le jour, nous ne retrouvions presque rien de ce qu'il avait cité. » C'est aussi ce qui lui faisait dire par l'abbé Arnaud : « Vous avez l'inverse du talent dramatique ; il doit se transformer dans tous les personnages, et vous les transformez en vous ; » et ce qui lui faisait écrire par Mme Necker : « Je continue à m'amuser infiniment de la

lecture de votre salon ; je n'aime la peinture qu'en poésie, et c'est ainsi que vous avez su nous traduire les ouvrages, même les plus communs, des peintres modernes. » Elle disait aussi de lui : « Je n'avais jamais vu dans les tableaux que des couleurs plates et inanimées ; son imagination leur a donné pour moi du relief et de la vie : c'est presque un nouveau sens que je dois à son génie. »

Diderot composa encore plusieurs écrits, deux de ses plus fâcheux romans, son *Essai sur le règne de Claude et de Néron*, son *Entretien avec d'Alembert*, et son *Rêve de d'Alembert*, sa *Critique d'Helvétius*, et d'autres opuscules dont il est inutile de tenir compte ici.

Mais il commençait à se plaindre de sa santé ; il disait qu'il n'avait plus d'idées, qu'il éprouvait une continuelle lassitude, qu'il sentait ses forces s'épuiser ; il parlait de son dégoût pour le travail, de l'état d'engourdissement dans lequel il se trouvait chaque matin. Le 19 février 1784, il fut atteint d'un violent crachement de sang. « Voilà qui est fini, dit-il à sa fille ; il faut nous séparer ; je suis fort, et ce ne sera peut-être pas dans deux jours, mais dans deux semaines, dans deux mois. » A ce premier accident succéda en effet bientôt une attaque d'apoplexie. Il n'y succomba pas sur-le-champ, mais depuis il ne fit que languir, et, le 30 juillet 1784, il expira en prenant son repas.

Durant sa dernière maladie, le curé de Saint-Sulpice vint le voir. Il le reçut à merveille, s'entretint avec lui d'œuvres et d'institutions de charité. Les visites se renouvelèrent, et un jour qu'ils étaient d'accord sur plusieurs points de morale dont ils s'étaient entretenus, le curé se hasarda à lui faire entendre que, s'il imprimait ces maximes et une courte rétractation de ses œuvres, cela ferait un fort bel effet dans le monde. « Je le crois, monsieur le curé, répondit Diderot ; mais convenez que je ferais un impudent mensonge. » Il eût été, en effet, difficile de concilier cet acte avec cette pensée qu'il exprimait à ses amis presque à sa dernière heure, au sujet des différentes manières d'arriver à la philosophie :

« Le premier pas vers la philosophie, c'est l'incrédulité. »

C'est peut-être ici le lieu de dire un mot de cette anecdote qui nous représente Diderot faisant apprendre le catéchisme à sa fille. Voltaire la rapporte et l'accompagne de réflexions assez aigres. Il n'y a pas de raison précise de la contester, et elle peut s'expliquer sans aucune invraisemblance. Toutefois, il est bon de remarquer que la fille même de Diderot, dans sa *Notice sur son père*, n'en dit rien, quoiqu'elle eût pu trouver plus d'une occasion d'en parler. De plus, Diderot, dans ses lettres à Mlle Voland, où il revient fréquemment sur les soins qu'il prend de l'éducation de sa fille, n'en dit rien non plus. Il dit même plutôt des choses qui, au lieu de l'appuyer, la combattraient. « Je suis fou à lier de ma fille, écrit-il en un endroit; elle me dit que sa mère prie Dieu et que moi je fais le bien; que ma façon de penser ressemble à mes brodequins, que je ne mets pas pour le monde, mais pour avoir les pieds chauds; que, quand elle regarde autour d'elle, elle n'ose pas rire des Égyptiens...; que, si elle était la mère d'une nombreuse famille et avait un enfant bien méchant, bien méchant, elle ne pourrait se résoudre à le prendre par le pied et à lui mettre la tête dans un poêle; » pensée qui, au reste, lui vient tellement de son père, qu'elle se trouve presque textuellement dans les *Additions aux pensées philosophiques*. Il la peint d'ailleurs comme une enfant d'un esprit très-éveillé et qu'il éveille encore. Elle paraît donc assez sevrée de ce lait des Furies dont Voltaire reproche à son père de la nourrir. De sorte que, si, en effet, Diderot s'est occupé de catéchisme avec sa fille, il n'y a pas trop de témérité à supposer que c'était pour le lui faire apprendre plutôt que pour le lui faire croire : et il pouvait bien le lui enseigner, mais il ne le lui prêchait guère; ce n'était pas dans sa nature de proposer aux autres une foi qu'il n'avait pas.

Du reste, pour jeter ici d'avance un coup d'œil sur ses opinions religieuses, je rappellerai que, un moment dévot, il devint bientôt déiste, et de déiste, moins que cela, et moins

encore, et, pour tout dire, athée; on en peut juger par la suite de ses écrits, et c'est ce que nous ferons plus tard. Mais d'avance et d'après des preuves et des témoignages suffisants, on peut, à cet égard, ne conserver aucun doute. Ainsi Naigeon, son confident, son ami, celui auquel il lègue par une lettre le soin de publier ses dernières œuvres, rapporte, en le lui attribuant, ce symbole de foi philosophique :

« Il n'appartient qu'à l'honnête homme d'être athée. Le méchant qui nie l'existence de Dieu est juge et partie ; c'est un homme qui craint et qui sait qu'il doit craindre un vengeur.... L'homme de bien, au contraire, qui aimerait tant à se flatter d'une rémunération future de ses vertus, lutte contre son propre intérêt. L'un plaide pour lui-même, l'autre plaide contre lui ; le premier ne peut jamais être certain du véritable motif qui détermine sa façon de philosopher ; le second ne peut douter qu'il ne soit entraîné par l'évidence dans une opinion si opposée aux espérances les plus douces et les plus flatteuses dont il pourrait se bercer. »

On sait, du reste, ce qu'était Naigeon en matière de religion. Il ne se cachait guère et se déclarait même assez hautement ; le plus sûr est, à cet égard, de s'en rapporter à ses écrits. Mais il est aussi des anecdotes qui, parce qu'elles ne les démentent pas, peuvent être citées avec quelque crédit. Ainsi, outre qu'on lui prête ce mot : « Je jure qu'il n'y a pas de Dieu, » voici une singulière circonstance où il trouva occasion de protester pour sa doctrine chérie : c'était en 1793 ; un jour, au plus fort de la terreur, il arrive dans une famille qui lui portait un sincère attachement ; il entre la figure bouleversée et donnant tous les signes du plus profond désespoir. On accourt, on s'alarme, on l'interroge : qu'y a-t-il ? quel malheur le menace ? Point de réponse. Sans doute sa vie est en danger... il faut le cacher. Où le mettra-t-on ? « Car vous êtes décreté, lui dit-on, vous êtes sur la liste des victimes ? — Non ; c'est bien pis. — Et quoi donc ? — Ce monstre de Robespierre !... il vient de décreter l'Être su-

prême ! » Voilà quel était un des garants des opinions religieuses de Diderot.

Grimm, de son côté, dans un morceau à la *mémoire* de Diderot (attribué aussi à M. Meister [1]), s'exprime ainsi : « Quelque volontiers que je pardonne aux hommes de ne rien croire, je pense qu'il eût été fort à désirer pour la réputation de Diderot, et peut-être même pour l'honneur de son siècle, qu'il n'eût pas été athée. La guerre opiniâtre qu'il se crut obligé de faire à Dieu lui fit perdre les moments les plus précieux de sa vie..... Cependant, ajoute Grimm, défenseur passionné du matérialisme, on peut dire qu'il n'en était pas moins idéaliste par sa manière de sentir et d'exister; il l'était malgré lui et par l'ascendant irrésistible de son caractère. »

C'est dans ce sens à peu près que parle aussi Morellet, lorsqu'il remarque, à l'honneur de la mémoire de Diderot, qu'il avait le désir de faire des prosélytes, non pas précisément à l'athéisme, mais à la philosophie, à la raison. Il est vrai, poursuit-il, que si Dieu et la religion se trouvaient sur son chemin, il ne savait ni s'arrêter ni se détourner. Mais on n'a jamais aperçu qu'il mît aucune chaleur à inspirer ses opinions en ce genre ; il les défendait sans aucune humeur et sans voir de mauvais œil ceux qui ne les partageaient pas.

Sa fille dit également qu'il était très-tolérant à l'égard de ceux qui ne partageaient pas ses opinions en matière de religion, et qu'il pensait qu'il fallait laisser une canne, pour s'appuyer à ceux qui n'avaient pas de jambes.

Quoique, dans la suite de cette biographie, j'aie eu plus d'une occasion de parler des amitiés de Diderot, je ne crois

(1) Ce morceau se trouve compris, sans désignation particulière, dans les œuvres de Grimm. Mais on sait que Grimm empruntait beaucoup à ses amis et les mettait largement à contribution. Ce même morceau se trouve également dans l'édition des œuvres de Diderot par Naigeon, mais sous le nom de M. Meister.

cependant pas inutile d'y revenir, ne fût-ce que pour en tirer quelques traits qui achèvent de le faire connaître.

Si je suis dans cette revue l'ordre de la célébrité et de l'éclat, plutôt que celui de l'intimité, je dois commencer par Voltaire.

Voltaire fut, en effet, un de ses amis; il lui fut bienveillant et favorable, quoique avec quelques mouvements passagers d'impatience et de mécontentement. Mais leur commerce, qui eut surtout lieu par lettres (ils ne se virent en effet qu'une fois et tard, en 1778, et ce fut après cette entrevue, dans laquelle Voltaire n'eut pas la parole à souhait, qu'il dit : « Cet homme est fait pour le monologue et non pour le dialogue »), leur commerce, dis-je, fut plutôt une affaire d'opinion que de cœur, et de parti philosophique que d'attachement personnel.

Il n'en fut pas de même de Rousseau. Rousseau fut véritablement un des amis particuliers de Diderot, mais à sa manière et avec son caractère, exigeant beaucoup et rendant peu, soupçonneux, fantasque, et même, dans le délire de son humeur et de son imagination, manquant de loyauté et se donnant les torts de la rupture. Diderot le lui reprocha vivement et même ne résista pas au désir de s'en expliquer et de s'en plaindre publiquement; ce qui fut fâcheux. Mais il est certain qu'il avait été pour Rousseau plein de chaleur, de dévouement, de soins empressés et de sollicitude.

Une familiarité également intime, quoique plus calme et plus durable, fut celle qui l'unit à d'Alembert. Cependant, à la fin et par les raisons que j'ai rapportées, sans se rompre précisément, elle se relâcha et se refroidit. La faute n'en était pas à Diderot.

D'Holbach, on le sait, l'eut en particulière affection et en société presque habituelle, le recherchait beaucoup et l'attirait constamment auprès de lui, soit à la ville, soit à la campagne. Diderot se plaisait dans son commerce : à la campagne surtout il se trouvait chez son ami comme en famille. Il faut lire, principalement dans ses lettres à Mlle Voland, la

description qu'il fait, à plusieurs reprises, de cette vie au Grandval, si doucement remplie par le travail solitaire et la libre méditation du matin, les entretiens du jour, les promenades du soir, la large hospitalité du maître de la maison, et le concours varié et choisi des visiteurs. La charge de Diderot n'y était pas bien lourde : suivre le baron dans les bois, sur les coteaux, à travers les champs ; chemin faisant, causer sans fin d'histoire ou de politique, de chimie ou de littérature, de physique ou de morale ; ne s'arrêter, au coucher du soleil et avec la fraîcheur de la soirée, que pour reprendre les mêmes sujets à table, dans cette réunion d'esprits polis, bienveillants et curieux de discussion ; et, ce qui était peut-être un peu moins gracieux, mais ce qui n'était pas cependant une gêne, car c'était un service d'amitié et qui coûtait peu à Diderot, voir, comme il le dit, le baron lui apporter le soir ses chiffons, et les venir chercher le matin, telle était sa vie au Grandval. Il n'y avait, certes, rien là qui dût beaucoup lui peser. Quant à ces dîners du dimanche et du jeudi à la ville, où il s'épanouissait si heureusement dans toute l'abondance et toute la facilité de ses libres pensées, il n'avait pas trop non plus sujet de s'en plaindre : c'étaient pour lui de vrais jours de triomphe.

Diderot fut également en très-bonnes relations avec l'abbé Raynal, pour lequel, au témoignage de Marmontel, il travailla pendant deux ans à l'*Histoire des Indes*, s'effrayant parfois lui-même de la hardiesse avec laquelle il faisait parler son ami, et lui disant : « Qui osera signer cela ? » A quoi l'abbé répondait : « Moi, et allez toujours. »

Il faut aussi compter parmi ses amis Helvetius, qu'il voyait toutefois assez rarement ; Marmontel, que j'ai déjà nommé ; l'abbé Morellet, et d'autres qu'il serait trop long d'énumérer.

Mais il en est deux, toutefois, que je dois plus particulièrement mentionner, parce qu'ils lui furent plus intimement unis, Grimm et Naigeon : l'un pour lequel, comme il l'écrit à Mlle Voland, il prit et garda plus d'une fois le tablier, en-

tendant par là les soins qu'il donnait à cette officine de critique dont était chargé le correspondant des souverains étrangers ; l'autre, auquel il donna la marque de confiance dont témoigne cette lettre, qu'il n'est peut-être pas sans intérêt de citer : « Comme je fais un long voyage (le voyage en Russie) et que j'ignore ce que le sort me prépare, s'il arrivait qu'il disposât de ma vie, je recommande à ma femme et à mes enfants de remettre tous mes manuscrits à M. Naigeon, qui aura pour un homme qu'il a tendrement aimé, et qui l'a bien payé de retour, le soin d'arranger, de revoir et de publier tout ce qui lui paraîtra ne devoir nuire ni à ma mémoire, ni à la tranquilité de personne. C'est ma volonté, et j'espère qu'elle ne trouvera pas de contradiction. »

Diderot était à connaître dans ses amitiés ; il l'est aussi dans son extérieur, dans son habitude de corps, dans les traits caractéristiques de sa physinomie. Or, Grimm nous fournit ici encore quelques traits remarquables dont nous pouvons profiter, et, quoique sans doute il le peigne avec une certaine faveur, il n'en trace cependant pas un portrait sans vérité. Voici comment il le représente : « L'artiste qui eût cherché l'idéal de la tête d'Aristote ou de Platon, eût difficilement rencontré une tête moderne plus digne de ses études. Son front large, élevé, découvert, mollement arrondi, portait l'empreinte imposante d'un esprit vaste, lumineux et fécond. Notre grand physionomiste Lavater croit y reconnaître quelques traces d'un caractère timide, peu entreprenant, et cet aperçu, formé seulement d'après les portraits qu'il a pu voir, m'a toujours paru d'une observation très-fine. Son nez était d'une beauté mâle ; le contour de la paupière supérieure plein de délicatesse ; l'expression habituelle de ses yeux, sensible et douce ; mais, lorsque sa tête commençait à s'échauffer, on les trouvait étincelants de feu ; sa bouche respirait un mélange intéressant de finesse, de grâce et de bonhomie. Quelque nonchalance qu'il eût d'ailleurs dans son maintien, il y avait naturellement dans

le port de sa tête, et surtout dès qu'il parlait avec action, beaucoup de noblesse, d'énergie et de dignité. Il semblait que l'enthousiasme fût devenu la manière d'être la plus naturelle de son âme, de sa voix, de tous ses traits. Dans une situation d'esprit froide et paisible, on pouvait souvent trouver en lui de la contrainte et de la gaucherie, même une sorte d'affectation ; il n'était vraiment Diderot, il n'était vraiment lui, que lorsque sa pensée l'avait transporté hors de lui-même. »

Diderot, de son côté, dit, à propos de son portrait par Michel Vanloo, dans lequel il avait peine à se reconnaître : « Mes enfants, je vous préviens que ce n'est pas moi. J'avais en une journée cent physionomies diverses, selon la chose dont j'étais affecté : j'étais serein, triste, rêveur, tendre, violent, passionné, enthousiaste ; mais je ne fus jamais tel que vous me voyez là... J'avais un grand front, des yeux très-vifs, d'assez grands traits, la tête tout à fait d'un ancien orateur, une bonhomie qui touchait de bien près à la bêtise et à la rusticité des anciens temps. » « Il était particulièrement livré à l'étude de la philosophie, dit-il encore de lui-même ; on l'appelait *le philosophe*, et on l'appelait ainsi parce qu'il était né sans ambition, qu'il avait l'âme honnête, et que l'envie n'en avait jamais altéré la douceur et la paix. Du reste, grave dans son maintien, sévère dans ses mœurs, austère et simple dans ses discours (sur tout cela laissons-le dire, mais ne le croyons pas absolument). Le manteau d'un philosophe était presque la seule chose qui lui manquât, car il était pauvre et content de sa pauvreté. Il n'aimait pas à s'entretenir des affaires publiques, mais des lettres et de la morale, des grandes questions de la philosophie, sur lesquelles, cependant, il avouait qu'il n'avait guère que des doutes à émettre ; car, si on lui demandait ce que c'était que le vrai, le bon et le beau, il n'avait point de réponses prêtes, et cependant il souffrait qu'on l'appelât philosophe. » Ainsi parle Diderot de lui-même.

Et maintenant que, soit d'après son propre témoignage,

soit d'après celui de ses amis, soit aussi d'après les différentes circonstances de sa vie, nous le connaissons suffisamment, peut-être est-ce le lieu de le juger en un point auquel j'ai déjà indirectement plus d'une fois touché, mais sur lequel il serait difficile de ne pas expressément s'expliquer. Il s'agit de celles de ses productions que je n'ai, certes, pas la pensée d'analyser et d'examiner, mais qu'il me faut au moins apprécier d'une manière générale.

Diderot, j'aime à le croire, ne les préméditait pas; il n'avait pas le dessein sérieux d'en faire des œuvres de licence et de corruption. Quand, par témérité, par bravade et ivresse d'imagination, il jetait ainsi au dehors cet athéisme et ce cynisme qu'il avait dans l'esprit plutôt que dans le cœur, il ne songeait sans doute pas par ces jeux effrénés de sa pensée à tenter et à perdre les âmes auxquelles il s'adressait; il ne voulait que leur procurer un de ces moments de folle joie et d'étranges relâchements que la raison peut parfois se permettre ou souffrir, et dont elle sort comme de l'ivresse, honteuse, mais non précisément pervertie et dépravée. Il en jugeait peut-être d'après lui-même, d'après sa propre expérience; et parce que, ces heures de triste délire passées, ces détestables rêves dissipés, il se retrouvait sain de cœur, et l'honnêteté sauve, il ne craignait pas pour les autres plus de mal que pour lui, et il les traitait; sans trop de scrupule, comme il se traitait lui-même. Mais il oubliait qu'un écrivain, surtout passionné comme il l'était, est un maître accepté, souvent même au delà de ses intentions et de ses vœux, par ceux qu'il séduit, et que, parlant à des femmes, à des jeunes gens, à des hommes de plaisir, pour leur dire, à sa manière, par ardentes peintures et hardis propos: « Il n'y a point de Dieu; il n'y a point d'âme; il n'y a que le corps et ses voluptés; » il oubliait, je le répète, que quatre lignes de lui, comme le déclare une de ses admiratrices, les faisaient plus rêver et les occupaient plus vivement qu'un ouvrage complet des prétendus beaux-esprits; qu'il forçait l'attention, comme le dit aussi une autre d'entre elles, et

qu'ainsi en prêchant pour toute foi l'athéisme, et pour toute loi le plaisir, à des cœurs sans défense et déjà à demi gagnés, il exposait sa philosophie à recevoir, entre autres, le commentaire que voici, et qui se trouve dans un dialogue dont je cite textuellement les termes ; ce sont deux femmes qui parlent : Mme d'Epinay qui le rapporte, et Mme de Juilly sa belle-sœur.

— Mme de Juilly : « Je vous déclare que je ne crois à rien. — Mme d'Epinay : Mais en Dieu ? — Pas même en Dieu, ma petite mère, si vous voulez que je vous le dise. — Paix donc, ma sœur ; si votre mari vous entendait! — Qu'est-ce que cela ferait donc ? C'est à son amant qu'il ne faut jamais dire qu'on ne croit pas en Dieu ; mais à son mari, cela est bien égal. » (Mémoires de Mme d'Epinay.)

On a déjà assez de peine à conduire l'humanité, en y employant les plus sages pensées et les plus sûres maximes : que sera-ce donc si on l'expose témérairement à tous les hasards trompeurs de l'esprit de deute et de licence ? Il ne faut pas croire qu'on peut ainsi sans péril se jouer de ses destinées, et indifféremment lui prêcher Dieu ou la matière, la liberté ou la nécessité, le devoir ou la volupté. L'humanité est plus à ménager et à respecter qu'on ne le pense ; elle a plus besoin qu'on ne le suppose d'être prudemment retenue sous la forte discipline du bien et de la vérité. C'est ce que n'a point assez compris, ou trop oublié Diderot, et c'est ce qui lui a fait faire tant de fautes si regrettables, comme écrivain. Il a mal jugé de l'homme, et il en a, par suite, mal usé avec lui ; il l'a traité comme s'il n'y avait ni à le contenir, ni à le diriger, comme si on pouvait impunément tout oser et tout se permettre avec lui. Son excuse est, si l'on veut, dans cette fâcheuse illusion ; elle est aussi dans cette nature toute de fougue et d'emportement à laquelle il résiste si peu et qui le précipite si souvent. On a dit de lui que c'était un puits d'idées ; mais c'est un puits dont les eaux sont loin d'être toujours calmes et pures, et l'on sait trop ce qui parfois en ort avec débordement

On pourrait aussi et plus justement le comparer à un volcan ; lorsqu'il est en feu, il lance de tout pêle-mêle, la flamme comme la fumée, la lave dévorante comme la poussière fécondante, des germes de mort comme de vie. Ce sera là, je le répète, si l'on veut, son excuse ; mais ce ne sera pas sa justification ; car ce puits d'idées est maître de ses ondes, et ce volcan l'est de ses jets ; ce génie tout ardent, tout incandescent qu'il soit, se possède cependant en ses pensées et en ses imaginations ; il est libre surtout dans la triste publicité qu'il leur donne si légèrement : qu'il en porte donc au moins pour une bonne part la grave et fâcheuse responsabilité. Mais j'ai assez parlé de l'homme, auquel j'aurai d'ailleurs par la suite plus d'une occasion de revenir ; il est temps que je passe au philosophe lui-même, qui est proprement l'objet de ce travail, dans lequel la *biographie* ne doit être qu'une introduction à l'étude des doctrines.

(*La suite à une prochaine livraison.*)

COMMUNICATION

RELATIVE A L'ENQUÊTE

SUR L'INDUSTRIE A PARIS

POUR LES ANNÉES 1847 ET 1848,

PAR

M. HORACE SAY [1].

Observations applicables aux diverses catégories.

Soit qu'on examine dans leur ensemble les renseignements recueillis sur la population laborieuse de Paris, soit que l'on entre dans les détails concernant plus particulièrement certaines catégories d'ouvriers, on arrive toujours à reconnaître que dans toutes les industries, sans exception, il y a une portion notable de travailleurs supérieurs aux autres quant à l'instruction, à la moralité, au bien-être auquel ils arrivent ; que cette proportion est plus ou moins forte, suivant que le nombre des ouvriers habiles, intelligents et quelque peu artistes, l'emporte sur le nombre des simples manœuvres ; qu'en tout cas, pour les uns comme pour les autres, il y a à faire une assez large part à la dissipation et à l'imprévoyance.

On peut se représenter l'ensemble de la population comme formée de couches sociales successives, dont la plus élevée

(1) Voir tome X (2e série), p. 385.

se composerait de ceux qui ont réussi à se placer dans une position aisée et chez lesquels le respect de soi-même est poussé le plus loin. Le degré d'instruction et la nature spéciale de certains travaux contribuent à la formation de cette couche supérieure aux autres en moralité et en bien-être.

Les gradations se prononcent davantage ensuite sous tous les rapports en descendant dans les couches inférieures. Le travail est de moins en moins raisonné, le goût des jouissances materielles se développe de plus en plus, l'instruction est plus incertaine, les plaisirs bruyants et grossiers attirent plus que les jouissances de la famille ; même aux jours de fête, les vêtements sont négligés ; il y a de plus en plus oubli de soins et de propreté, enfin moins de respect de soi-même, moins de sentiment de sa propre dignité.

L'ouvrier qui s'abandonne plus ou moins à l'inconduite descend graduellement dans l'échelle sociale; heureux encore lorsqu'il ne tombe pas dans ces couches inférieures de la société qui n'appartiennent plus à aucune industrie. Là, le travail n'est plus qu'accessoire et exceptionnel, la misère devient presque irrémédiable, le sentiment de ce qui est droit et honnête s'émousse, on vit au jour le jour, et ce n'est plus dans l'ivresse produite par le vin, mais dans l'ivresse obtenue au moyen de l'eau-de-vie, que l'on cherche l'oubli de ses chagrins.

L'état de dégradation auquel l'homme arrive dans ces rangs les plus bas de la société est cependant, il faut se hâter de le dire, moins complétement affligeant à observer à Paris que dans les villes des contrées plus froides du Nord, où l'usage du vin est remplacé par des boissons plus alcooliques. Il est rare que l'esprit vif, intelligent des ouvriers parisiens puisse arriver à s'éteindre tout à fait ; des éclairs d'espérance, quelquefois même de gaîté, apparaissent souvent encore là où la misère et l'abandon semblent à leur comble.

C'est en se reportant à cet état général de l'ensemble de la population que l'on peut tirer quelque enseignement des réponses qu'ont pu faire les patrons aux questions qui

leur ont été posées quant aux conditions d'existence de leurs ouvriers.

Sur deux points seulement, les réponses données par les chefs d'entreprises ont pu se traduire en chiffres et se présenter sous la forme saisissante de tableaux : c'est pour ce qui a rapport à l'instruction et pour ce qui tient au mode de logement.

Pour l'instruction, il a fallu se borner à relever le nombre de ceux qui ont été signalés comme sachant lire et écrire, les autres renseignements ne pouvant être que généraux.

Pour le mode de logement, on avait demandé le nombre des ouvriers de l'un ou de l'autre sexe qui étaient logés dans des chambres ou appartements avec des meubles à eux ; de ceux qui habitaient chez leurs parents ; de ceux qui logeaient chez le patron ; de ceux enfin qui étaient en logements garnis.

Instruction.

Sur 169,431 hommes, il en a été trouvé 147,311, ou 87 sur 100, sachant lire et écrire.

La proportion des hommes ne sachant ni lire ni écrire est de 13 sur 100 pour l'ensemble ; mais cette proportion d'ouvriers illettrés ne se réalise que pour les groupes d'industries relatives au travail des peaux et cuirs et de la boissellerie. Dans les groupes de l'imprimerie, du travail des métaux précieux, même dans celui des articles de Paris, tous les hommes savent lire et écrire ; quelques simples manœuvres font seuls exception. Au contraire, dans les filatures et dans les fabriques de couvertures et molletons, moitié à peine des ouvriers savent lire.

Sur 86,616 femmes pour lesquelles des renseignements de cette nature ont été recueillis, 68,219 ou 79 sur 100 savent lire et écrire.

Le nombre des femmes tout à fait illettrées est, sur l'ensemble, de 21 sur 100 ; mais cette moyenne est de beaucoup dépassée pour les ouvrières des manufactures et usines, où plus du tiers ne sait pas lire.

Mode de logement.

Les renseignements quant au domicile s'appliquent à 167,094 hommes, soit aux trois quarts des ouvriers recensés.

122,922	ou	74	sur 100	sont dans leurs meubles.
4,200	ou	2	sur 100	habitent chez leurs parents.
5,661	ou	2	sur 100	habitent chez le patron.
34,311	ou	21	sur 100	logent en garni.
167,094				

Les mêmes renseignements pour les femmes s'appliquent à 87,204 ouvrières, soit aux cinq sixièmes de celles qui ont été recensées.

68,691	ou	79	sur 100	sont dans leurs meubles.
12,141	ou	13	sur 100	habitent chez leurs parents.
2,214	ou	3	sur 100	habitent chez le patron.
4,158	ou	5	sur 100	logent en garni.
87,204				

Ainsi, le plus grand nombre des hommes comme des femmes ont un domicile personnel et sont logés dans leurs meubles. Deux ou trois sur cent sont logés chez le patron. Les femmes qui logent chez leurs parents sont dans une proportion environ six fois plus forte que celle des hommes qui restent dans le même cas. Au contraire, un cinquième des hommes est logé en garni, tandis qu'un vingtième seulement des femmes vit de cette façon.

On a vu que l'habitation dans les logements garnis est naturelle de la part des hommes qui appartiennent à la population mobile ; quant à la population sédentaire, le seul mode régulier pour la famille c'est le domicile indépendant ; dans ce cas, le mobilier est un petit capital, fruit des premières épargnes ou provenant d'héritage. Il y a toujours lieu à des présomptions défavorables sur l'ouvrier appartenant à

la population sédentaire, lorsqu'il n'a pas su conserver ou acquérir un modeste mobilier. Les ouvriers qui logent ainsi dans des garnis ne sont que trop souvent des hommes imprévoyants, dissipés, incapables d'économie, vivant au jour le jour, et dépensant follement les meilleurs salaires. Tandis que les charpentiers, les maçons et autres ouvriers appartenant à la population mobile se logent chez un de leurs compagnons, ou au moins dans des maisons qui leur sont exclusivement consacrées, les autres vont dans des maisons ouvertes à tout venant. Les garnis où l'on reçoit des gens de toute profession, ceux surtout où l'on reçoit également les hommes et les femmes, sont généralement habités par des gens qui conservent rarement le droit d'être comptés au nombre des travailleurs.

Dans quelques garnis infimes, on trouve encore cependant quelques vestiges d'industrie : c'est ainsi que, dans des maisons de ce genre des quartiers les plus pauvres du 12e arrondissement, on a trouvé des familles faisant des cartons communs, qu'elles colportent ensuite elles-mêmes sur la voie publique. On y trouve aussi des vitriers ambulants et des fondeurs de cuillers d'étain, tous gens généralement malheureux.

Lorsque les ouvriers sont propriétaires de leurs meubles, et que les locations sont faites à l'année, l'apparence des logements est beaucoup plus satisfaisante : il y a plus de propreté, souvent de l'élégance, et il est rare que le dessus d'une cheminée ne soit pas orné d'une garniture.

Habitudes extérieures. — Chômage du lundi.

Pour une population qui travaille à l'intérieur d'une grande ville, dans des quartiers où les rues sont généralement étroites et les maisons élevées, comme cela est le cas pour les trois arrondissements de Paris où la fabrique est surtout active, le besoin de la promenade et du grand air devient impérieux après quelques jours d'un travail assidu.

C'est donc par flots que l'on voit les Parisiens sortir de la ville tous les dimanches, et un beau temps est dans ce cas pour eux une bénédiction du ciel. Les droits imposés à l'entrée de la ville sur les boissons n'auraient pas existé, que les endroits de réunion auraient dû tendre à se placer dans la banlieue pour avoir de l'air et de l'espace. Il est donc naturel que la population laborieuse, aux jours de fête, se porte à l'extérieur de la ville. Il y a seulement à cela deux dangers auxquels les ouvriers ne savent pas toujours se soustraire, et dont l'un est en général la suite de l'autre : l'abus de la boisson et le chômage du lundi.

Quant à l'abus de la boisson, il y en a sans doute des exemples dans tous les états ; mais il est plus spécial encore à certaines professions. Ainsi, le goût du vin est particulièrement propre à tous les ouvriers qui travaillent dans des endroits mouillés et humides, ou qui sont exposés à une excessive chaleur : les déchireurs de bateaux, les tanneurs, de même que les fondeurs de métaux, sont enclins à boire. Chez les boulangers, le verre de vin blanc le matin entre dans la stipulation du salaire. Pour les femmes mêmes, celles qui vont laver à la rivière reçoivent un verre d'eau-de-vie et finissent quelquefois par se laisser entraîner à boire outre mesure.

Souvent les ouvriers du bâtiment et quelques autres de ceux qui travaillent en atelier se rejoignent le matin en se rendant à l'ouvrage ; on entre alors au cabaret, un seul paye pour tous; c'est ce qu'on nomme *payer une tournée.* Chacun de ceux qui ont été l'objet d'une semblable politesse se fait un point d'honneur de la rendre à son tour, et c'est ainsi que les uns et les autres se laissent entraîner à de trop amples libations. Ces faits se renouvellent surtout à la suite de la paye, faite généralement par les patrons par quinzaine, et c'est ainsi que souvent un ou deux jours sont enlevés au travail.

Le chômage volontaire du lundi a, dans la plupart des professions, à Paris, les plus fâcheuses conséquences sur la

moralité des travailleurs, et c'est par là qu'ils s'enlèvent le plus généralement tout moyen d'épargnes. Si le dimanche n'est pas observé comme jour religieux, il est au moins regardé par l'ouvrier comme jour consacré à la famille. Il consent volontiers à en consacrer une partie au travail ; le soir, il promène sa femme et ses enfants; mais il se regarde ensuite comme ayant droit à un autre jour de distractions personnelles et de plaisir : le lundi est le jour des camarades, et c'est alors que la dépense est la plus forte ; chômer ce jour-là est le but des plus vifs désirs, quelquefois même le plus grand stimulant du travail. Il a fallu constater souvent et à regret, dans le cours de l'enquête, que les ouvriers qui gagnent les plus forts salaires sont ceux qui font le moins d'économies ; non-seulement ils s'absentent du travail le lundi, mais souvent ils ne reviennent à l'atelier qu'après deux ou trois jours d'absence et lorsqu'ils sont à bout de ressources.

Effet des commotions politiques.

Sur un nombre aussi considérable de travailleurs, sur une population dont les principaux traits de caractère sont une grande vivacité d'esprit, une remarquable facilité à s'emparer d'idées nouvelles, un goût prononcé pour le plaisir, une énergie de travail plutôt instantanée que persévérante, et l'habitude de l'épargne encore peu développée, l'effet des commotions politiques est prodigieux et amène les conséquences les plus graves. Dans les crises commerciales et industrielles qui se prononcent de temps à autre, à des époques plus ou moins rapprochées, le ralentissement des affaires est graduel; il est bien rare même qu'il s'étende sur toutes les branches d'industrie à la fois; le mal est le plus souvent partiel. Il n'en est pas ainsi lorsqu'un événement politique arrive, lorsqu'une révolution éclate : alors tout s'arrête à la fois, la tâche commencée ne s'achève pas, et tout semble mis en question quant à l'existence même des travailleurs. Une

aspiration générale vers un bien-être imaginaire s'empare alors facilement des esprits : les uns se laissent entraîner par des idées généreuses en apparence et par des paroles sonores; d'autres ne demandent qu'un prétexte pour demeurer oisifs; tous abandonnent le travail. Des gens sans aveu, rebut de toutes les professions, se mêlent autant qu'ils le peuvent à ceux qui étaient de véritables travailleurs, et ce sont eux qui font entendre les plus vives clameurs. L'industrie s'arrête et la perturbation devient complète. C'est ce qui est arrivé en 1848. Il a fallu le sacrifice de bien des capitaux, de beaucoup d'épargnes péniblement et lentement acquises, pour que la population laborieuse ait traversé comme elle l'a fait, avec bien des souffrances, sans doute, mais enfin sans succomber, une crise industrielle et commerciale aussi prolongée. En présence d'un déficit, pour Paris, de près de 700 millions dans la production industrielle de l'année, on comprend comment toute mesure prise pour venir au secours de la population inoccupée devait rester insuffisante.

Les plus grands efforts ont été faits pendant la dernière moitié de l'année 1848 pour amener la reprise des travaux; les efforts particuliers ont été plus grands que ne pouvait l'être l'intervention des pouvoirs publics ; mais après une longue surexcitation, un temps plus long est nécessaire pour calmer les esprits. Beaucoup d'excellents ouvriers reconnaissent bien qu'ils s'étaient laissé entraîner par de folles idées, par des espérances chimériques; mais le mal est profond, presque incurable. La perte même de leurs illusions les laisse tristes, et, pour longtemps au moins, incapables d'un travail aussi énergique que par le passé.

Longtemps après que la demande des produits s'était ranimée dans l'industrie, lorsque les prix permettaient de relever les salaires, les bons ouvriers, ceux qui avaient les meilleures dispositions, trouvaient encore une extrême difficulté à reprendre leurs anciennes habitudes.

Un fabricant de gants de la rue Saint-Denis, ancien ou-

vrier lui-même, avait pour premier ouvrier un de ses anciens camarades, un ami dont le travail, bien que régulier, n'était plus ce qu'il avait été avant février 1848; il y avait chez lui langueur et découragement. Le patron, en parlant avec amitié à son collaborateur, cherchait à obtenir sa confiance, il lui demandait s'il avait du chagrin, s'il était malade. L'ouvrier hochait la tête; il répond enfin qu'il n'a rien, qu'il est bien chez son patron; « mais, ajoute-t-il, c'est plus fort que moi, je n'ai plus le cœur à la besogne; j'ai beau me raisonner, rien n'y fait, et depuis cette... révolution, les bras s'y refusent. » C'est ainsi que se prolonge l'effet des secousses violentes. Dans l'industrie, il faut des années pour effacer les traces d'une perturbation momentanée.

Fractionnement des entreprises.

On a eu souvent occasion de signaler dans l'enquête les effets désastreux de la crise industrielle sur le sort des petits entrepreneurs d'industries, si nombreux à Paris. Ils étaient souvent plus à plaindre encore que leurs ouvriers; ils éprouvaient comme eux le dénûment résultant du défaut de travail; mais ils étaient, en outre, sous le coup d'obligations qu'ils se trouvaient hors d'état de remplir; ils voyaient s'anéantir le fruit des épargnes antérieures qui leur avaient servi à fonder un petit établissement.

La tendance au fractionnement des entreprises, si générale à Paris, est singulièrement encouragée par une très-grande division dans les occupations et par l'adoption de ce qu'on appelle des spécialités pour les travailleurs. La transition est très-facile, et tout ouvrier en chambre, en achetant quelques matières premières, au lieu de les recevoir à façonner de la part d'un fabricant, peut devenir fabricant pour son compte.

Des ouvriers ébénistes qui ont eu pour spécialité de faire toujours la même nature de meubles, une table ou une toi-

lette, trouvent facilement assez de crédit auprès d'un marchand de bois pour avoir toute la matière première nécessaire à l'industrie qu'ils exercent; ils fabriquent ainsi pour leur propre compte. Ils sont excités même à quitter les patrons par suite des efforts que font les marchands de bois en gros pour leur offrir l'usage d'une partie de leurs capitaux. Il y a cependant un grave inconvénient dans ce trop grand fractionnement de l'industrie: c'est celui de faire perdre au producteur un temps considérable en le forçant de chercher, pour de petites valeurs, les moyens d'écoulement qui lui manquent. Les meubles ainsi fabriqués sont en général colportés par les femmes des ouvriers; elles descendent le matin du faubourg Saint-Antoine pour les offrir de magasin en magasin dans les quartiers marchands de la ville; c'est ce qu'on nomme vendre à la trôle. Lorsque les meubles sont plus lourds, les hommes eux-mêmes sont obligés de quitter le travail pour s'occuper de la vente; ou bien ils ont recours à des commissionnaires-porteurs, et le plus clair du profit passe à ces intermédiaires. La concurrence devenant très-grande entre les petits entrepreneurs qui ne peuvent garder en magasin ce qu'ils ont fabriqué, il s'établit des cours très-bas pour chaque espèce de meubles; la qualité devient moins bonne, et il en résulte même une diminution dans les prix de façon qui peuvent être payés dans les grands ateliers.

Dans la fabrique des articles de Paris proprement dits, le fractionnement a moins d'inconvénients, et permet à l'esprit inventif de chacun de se produire. Beaucoup de grands fabricants de bijouterie ont commencé par être de simples ouvriers en chambre.

Dans les industries du bâtiment, le fractionnement des entreprises est poussé moins loin que dans les autres; cependant les ouvriers cèdent trop souvent encore au désir de se voir établis à leur propre compte. Ainsi, des serruriers quittent quelquefois de bons ateliers, louent une petite boutique dans Paris; ils travaillent seuls ainsi à de menues ré-

parations et à tout ce qu'on appelle ouvrages de ville ; mais les dépenses de loyer, de patente, de ménage, sont quelquefois trop lourdes, comparées aux profits ; les économies antérieurement faites disparaissent, et l'ouvrier découragé se voit forcé d'aller chercher à reprendre, dans un atelier, la place de compagnon. D'autres ouvriers, au contraire, qui avaient eu la constance de rester chez un grand entrepreneur de serrurerie, en ménageant leurs épargnes, ont été trouvés dans une position comparativement bien meilleure ; quelques-uns même étaient devenus propriétaires des maisons qu'ils habitaient.

Ici se termine l'exposé sommaire des renseignements recueillis sur les conditions générales d'existence des ouvriers à Paris.

Je regrette de ne pouvoir entrer en ce moment dans quelques développements sur ce qui concerne les associations ouvrières.

C'est dans l'examen des faits relatifs à chaque groupe industriel que viendront se classer et se développer les informations recueillies sur la nature des industries, sur les circonstances spéciales qui influent sur le taux des salaires, sur les époques des chômages périodiques et des chômages accidentels. Toutes ces données trouveront leur exposition dans le travail qui est actuellement sous presse.

MÉMOIRE

SUR L'ENSEIGNEMENT

EN ANGLETERRE,

PAR M. HANTUTE [1].

C'est surtout dans l'enseignement secondaire et dans l'en seignement supérieur qu'il existe des différences notables entre les établissements français et les établissements anglais. Les élèves, dans les grandes institutions secondaires d'Angleterre, comme à Eton et à Starrow, sont tous tenus d'avoir un répétiteur particulier dont les frais se payent à part. Les langues savantes sont le principal, je dirai presque le seul objet des études dans ces grands établissements ; aussi on reconnaît facilement que le grec y est plus approfondi généralement que chez nous ; la versification grecque a toujours une place dans les sujets de composition écrite donnée pour les examens. Quant au reste, le programme des connaissances laisse beaucoup à désirer, au point de vue français, sous le rapport de la variété. Les écoles secondaires ne donnent pas un enseignement qui s'étende au delà de notre classe de seconde, et il ne comprend autre chose que

(1) Voir tome X (2e série), pages 43, 203 et 415.

le grec, le latin, l'hébreu, sous le nom de théologie, l'histoire sainte et les trente-neuf articles de la religion protestante ; enfin, depuis quelques années, les mathématiques élémentaires ont pris place dans l'enseignement ; mais il y a bien des institutions où l'on ne va pas jusque-là. Les langues modernes sont, dans le plus grand nombre des écoles d'ancienne fondation, en dehors de l'enseignement, et, quoique recommandées par l'opinion publique, fort peu en faveur auprès des chefs des écoles.

Les établissements où il y a le moins de variété dans les études sont les plus anciens, ceux qui remontent au moyen âge, où les volontés des fondateurs ont déterminé les conditions et la nature de l'enseignement d'une manière formelle, où s'exécutent souvent à la lettre des prescriptions qui appartiennent à un autre âge. Les établissements plus modernes se rapprochent davantage de l'enseignement qu'on donne dans nos colléges et dans nos lycées ; les innovations introduites depuis quelques années sont évidentes ; on paraît vouloir élargir le cercle des études, quoique, en France, on ait souvent blâmé cette mesure. Les écoles secondaires, dites du collége de l'université et du collége du roi à Londres, sont surtout celles qui sont entrées le plus franchement dans la voie des innovations, et elles tiennent bien certainement le premier rang parmi les établissements d'instruction publique de l'Angleterre.

Cet état de choses, ces améliorations sont toutes récentes et partielles, comme je l'ai dit. Longtemps fort limité, l'enseignement secondaire a été inférieur à ce qu'on le voyait dans les autres Etats du continent européen ; il ne comprenait que les langues savantes, et pas autre chose. Il y a une vingtaine d'années, les jeunes gens qui sortaient des écoles secondaires avaient reçu une instruction si incomplète qu'on se refuserait de le croire si le noble auteur de l'*Essai historique sur la constitution et le gouvernement d'Angleterre* n'avait signalé la nullité de cet enseignement. Après avoir dit que, dans l'état de l'instruction en Angleterre, il n'est

pas douteux que les femmes des classes supérieures n'aient, quand leur éducation est terminée, beaucoup plus de connaissances que les hommes, lord John Russell ajoute qu'il ne peut concevoir, lorsque ses concitoyens jouissent du bienfait des écoles publiques, qu'il y ait aucune raison qui s'oppose à ce qu'ils apprennent en même temps à faire une règle de trois, et à s'assurer que Jacques Ier n'était pas le fils d'Élisabeth (1). C'est avec surprise qu'on voit encore défendre avec zèle, même aujourd'hui, un système d'instruction aussi défectueux.

Depuis lors on a plusieurs fois signalé l'insuffisance de l'enseignement secondaire. Le vicomte Sandon, aujourd'hui lord Starrowby, reconnaissait, en 1846, que les écoles secondaires appelaient, avant toute chose, l'attention du gouvernement. Il avouait qu'elles étaient souvent un obstacle au bien, car l'existence d'une école mal dirigée empêchait la création de meilleures écoles qui se seraient souvent formées, si déjà il ne s'en trouvait pas une protégée par des dotations. Il admettait qu'il y avait évidemment des difficultés par rapport à ces fondations : si les établissements suivaient trop à la lettre les volontés du fondateur, ils paralysaient toute amélioration; et, d'un autre côté, s'ils négligeaient de remplir les intentions des bienfaiteurs, il y avait violation des conditions de la donation, et il pouvait s'ensuivre une diminution dans les legs qu'on aurait été disposé à faire, par la suite, au profit des établissements destinés à l'enseignement. Lord Sandon avait exprimé l'espoir que le gouvernement porterait son attention sur les écoles secondaires du pays, afin que le cercle des études, jusqu'ici circonscrit dans plusieurs institutions, fût élargi et en rapport avec les besoins actuels de l'enseignement.

Cette manière de voir, de la part d'un homme aussi éminemment conservateur des anciens usages que l'est lord

(1) *Essai historique sur la constitution et le gouvernement d'Angleterre*, par lord John Russel, chap. 24.

Starrowby, est surtout fort remarquable ; elle justifie pleinement les reproches qui ont été faits aux anciens établissements de ne donner qu'une instruction insuffisante pour les besoins de notre époque.

Les universités d'Oxford et de Cambridge, mais principalement la première, sont en butte à de nombreuses critiques ; on leur demande, dans l'intérêt de l'instruction, d'importantes réformes. Ces exigences, qui augmentent avec la civilisation du pays et les progrès des lumières, datent de loin. Il n'y a pas moins de quatre cents ans, Roger Bacon a le premier demandé aux universités des modifications au système qui y était en usage. Depuis, son homonyme, le célèbre Bacon a jugé qu'il était urgent de faire des réformes dans les études académiques. Dans la partie de ses ouvrages qui a pour titre *Progrès des sciences*, on trouve un chapitre intitulé : *Défauts des universités* (1). Malgré sa position élevée et les autres motifs qui recommandaient son opinion, ce philosophe n'a pu faire prévaloir ses vues. Vingt ans après, Bacon allait jusqu'à dire que « dans les pensées et dans les principes des hommes des universités, des écoles et des colléges, tout est opposé aux progrès de l'instruction (2). » Parmi les documents à invoquer, afin de prouver que les demandes de réformes pour les universités sont fort anciennes, on peut citer encore une pétition d'Oxford qui demandait, en 1659, une réforme radicale de l'université et donnait le plan d'un collége modèle (3).

Les critiques contre les universités ont continué depuis lors, et sont devenues plus vives et plus nombreuses. Le système d'études suivi aujourd'hui dans ces établissements a été souvent attaqué non-seulement par la presse, mais

---

(1) *Œuvres de lord Bacon*, publiées par M. Basil Montagu ; vol. II, p. 92.

(2) *Novum organum*, 90.

(3) Cette pièce était intitulée : « Pétition de personnes bien disposées de l'université d'Oxford au parlement de la république d'Angleterre. » (*Harleian Miscellanies*, vol. VII. *Sundry things concerning the university of Oxford*. London, 1659.

même dans la chambre des lords et dans la chambre des communes, où il a donné lieu à des débats qui ont révélé bien des abus. Il en est résulté enfin que, durant la session dernière, sur la motion de M. James Heywood, une commission, composée de plusieurs notabilités de la science, a été nommée à l'effet de s'enquérir de l'état de l'enseignement et des coutumes en usage dans les divers colléges qui composent les universités d'Oxford et de Cambridge. Ces établissements avaient joui, depuis plus d'un siècle et demi, d'une espèce d'inviolabilité ; ils n'avaient pas été soumis aux enquêtes ordonnées par rapport à l'enseignement. Lord Brougham lui-même, avait demandé, l'an dernier, que l'enquête de la commission par rapport à ces colléges fût tenue secrète. Il faut remarquer que la commission ne doit recevoir que des communications spontanées; elle n'a pas le droit d'exiger la présence d'aucun individu en particulier, ou la déposition sur tel ou tel fait. Tout doit être volontaire.

Avant de faire connaître la nature des attaques auxquelles le système d'enseignement suivi dans les universités se trouve exposé, il est sans doute convenable de rapporter quelques opinions qui ont cours en Angleterre relativement au but et à la défense de ces institutions célèbres. L'Anglais, par suite de cet esprit national qui le distingue, trouve supérieur tout ce qui est de son pays. C'est un sentiment qu'on remarque dans toutes les classes de la société et qui n'a pas peu contribué aux succès de cette grande nation. Comme c'est une qualité que nous ne possédons pas en France, où nous ravalons toutes nos institutions, même celles que les étrangers nous ont empruntées, nous ne pouvons que gagner à connaître la manière de voir de nos voisins, et le but qu'ils se proposent dans les études aux universités.

L'un des hommes les plus remarquables de l'université de Cambridge, le docteur Whewell, principal de Trinity collége, disait, il y a quelque temps : « qu'à l'université, le jeune Anglais reçoit l'entier développement de ce sentiment qui lui est inspiré pendant la durée de ses études, et qui

forme l'un des devoirs les plus essentiels que l'éducation ait à lui donner, savoir : le sentiment qu'il est Anglais, principe qui sert de règle aux actions de ses compatriotes et qui fera apprécier les siennes. »

Je ferai une autre citation, empruntée aux écrits du savant principal de Trinity collége, qui recommande la plus grande modération dans les changements à introduire au régime des universités : « Que l'Angleterre n'oublie pas qu'elle a le privilége d'enseigner à vivre aux nations. Ceci a été dit avec orgueil, peut-être avec trop d'orgueil, dit le docteur Whewell, parce que les peuples ne mettent pas toujours à profit les institutions les plus avantageuses des autres nations; mais cela a été dit avec une fierté patriotique, et ceux qui sont à la tête de nos institutions, dans le sens qu'exprime cette phrase, ne manqueront pas de perfectionner et d'élever le caractère de leurs compatriotes.

« Cette exhortation repose sur un fait incontestable : l'Angleterre n'a-t-elle pas enseigné à vivre aux nations ? Par une admirable combinaison de la véritable intelligence qui lui est propre, par une sagacité pratique sans égale et par la force de sa volonté, l'Angleterre a constamment mis en mouvement les progrès de l'intelligence et des institutions en Europe, tandis qu'en même temps elle a résisté aux extravagances et aux atrocités auxquelles le mouvement du progrès a porté les nations qui n'avaient pas un contre-poids dans le gouvernement, comme cela se voit en Angleterre. Les hardis métaphysiciens de l'Angleterre ont les premiers mis en action le mouvement de l'Allemagne moderne, mais l'Angleterre refuse de suivre le tourbillon dévastateur du progrès : elle n'admet pas système après système. Les hommes d'Angleterre qui ont fait connaître la liberté politique et les institutions libres de leur pays, ont réveillé des sentiments qui ont brisé les chaînes de plus d'un despotisme ; mais l'Angleterre, Dieu merci, n'a jamais été pressée d'adopter les folies démocratiques de son plus proche voisin. L'Angleterre a opéré une réforme dans sa religion, sans abolir son Eglise ;

elle a eu un changement de dynastie, sans détruire sa royauté; elle a eu une réforme du parlement, qui, nous l'espérons, n'amènera aucun accident fatal à sa constitution. Nous avons donc de fortes raisons de nous fier au sentiment pratique (*practical sense*) et au bon sens du caractère anglais, et de croire que l'Angleterre pourra continuer à enseigner à vivre aux nations.... »

On dit que les universités font seules ce qui constitue l'homme bien élevé, ce qu'on entend en Anglais par le mot *gentleman*. Il y a sans doute quelque exagération dans cette assertion, et il est vrai de dire que les études aux universités sont plutôt une affaire de mode qu'un moyen d'obtenir une instruction et même une éducation plus soignée. Les familles riches de la bourgeoisie veulent, en toutes choses, imiter l'aristocratie, et c'est surtout à envoyer leurs enfants à l'une ou à l'autre des universités qu'elles tiennent avant tout.

D'un autre côté, c'est une justice qu'il faut rendre à la noblesse d'Angleterre, elle a, dans tous les temps, considéré comme un devoir d'envoyer ses enfants à Oxford ou à Cambridge, quand, dans d'autres Etats de l'Europe, les nobles déclaraient qu'ils ne savaient écrire ni signer, à cause de leur qualité de gentilshommes. Il est vrai que l'aristocratie jouit aux universités d'Angleterre de certains priviléges qui lui rendent plus faciles qu'aux roturiers les examens et l'obtention des grades.

Une manière de voir qui est particulière à l'Angleterre doit être signalée ici. Elle consiste à faire considérer l'université comme le moyen, mais non le but des études. C'est un levier, a-t-on dit, qui élève l'homme jusqu'au niveau nécessaire pour qu'il se répande ensuite dans toutes les directions. Les hommes des universités disent : « Nous ne donnons pas une instruction spéciale, c'est ce dont nous nous vantons. Nous donnons une instruction générale; nous ne prétendons pas faire des avocats, des médecins, des théologiens ou des hommes d'Etat; mais nous leur donnons le moyen d'arriver là. » Ce système de laisser-faire, qui existe

depuis longtemps, a été souvent et vivement critiqué même en Angleterre. Pour mettre à même d'apprécier toute sa étendue, il faut se rappeler que, dans les universités, la plupart des cours ne sont pas obligatoires et que, pour un certain nombre de professeurs, les chaires ne sont que des sinécures qui n'obligent même pas les titulaires à la résidence. Cette absence de cours a fait dire à un auteur allemand, qui s'est pourtant montré très-favorable aux universités d'Angleterre sous d'autres rapports, qu'il est bien évident qu'aujourd'hui il est aussi impossible qu'au siècle dernier de recevoir, à Oxford ou à Cambridge, l'instruction publique nécessaire au théologien, au juriste, à l'économiste ou au médecin.

Quoique les étudiants reçoivent, dans leurs collèges respectifs, toutes les leçons désirables pour ce qui concerne les langues savantes et même les mathématiques, à Cambridge, les leçons de leurs répétiteurs (private tutors) ne s'étendent guère à aucune autre des parties de l'enseignement supérieur. Abandonnés à eux-mêmes sous ce rapport, les jeunes gens doivent chercher à se procurer par d'autres voies l'instruction que l'université ne leur donne pas. C'est par la lecture qu'ils suppléent à cette absence d'enseignement. Cet usage a donné lieu à une expression consacrée aujourd'hui; quand on veut parler d'un élève studieux, on dit un élève qui lit *a reading man*. Je ferai une remarque du même genre, relativement à l'habitude de parler en public. Cette facilité, que tant d'Anglais possèdent, ne s'acquiert guère dans les écoles; quelques jeunes gens des plus distingués s'y préparent à l'université, mais la majorité prend cette habitude dans certains usages de la vie anglaise. Il ne se passe pas de réunion, de meeting, et elles ont lieu bien plus souvent qu'en France, sans qu'on y prononce plusieurs discours. Même dans les réunions populaires, il règne un ordre qu'on ne voit pas chez nous : chacun ne parle qu'à son tour. Dans les dîners où il y a quelques convives, chacun se croit obligé, au dessert, de faire son discours (speech). Ces coutumes ont,

plus que l'enseignement, préparé à l'habitude de parler en public, et, quant aux citations d'auteurs grecs ou latins, c'est le plus souvent une vaine parade qu'il ne faut pas prendre pour de l'érudition.

L'enseignement, dans les universités d'Oxford et de Cambridge, a reçu de grandes améliorations depuis cinquante ans, mais surtout depuis vingt-cinq ans. On en peut donc conclure que les critiques ont rendu quelque service au pays. Autrefois on conférait des grades à tous les étudiants qui se présentaient et qui pouvaient justifier de la résidence exigée par les statuts. On n'était guère plus exigeant à Cambridge qu'à Oxford. Lord Eldon, qui a été lord-chancelier d'Angleterre, racontait souvent les épreuves qu'il avait dû subir pour obtenir à Oxford le grade de bachelier ès arts (1), le seul pour lequel, aujourd'hui encore, on exige un examen. A Oxford, un tiers des candidats pour le grade de bachelier ès arts est refusé annuellement ; à Cambridge, la proportion n'est que d'un dixième.

Malgré les améliorations introduites dans l'enseignement supérieur, il a été bien souvent reconnu, et il est facile de le prouver, que l'instruction dans les universités d'Oxford et de Cambridge ne répond pas au vœu de l'opinion publique du pays. On trouve des preuves évidentes de l'insuffisance de l'enseignement non-seulement dans les opinions émises par des hommes d'Etat, soit au parlement, soit dans la presse, mais même par les hommes les plus distingués chargés du professorat dans ces universités. Pour ne pas anticiper sur ce que j'ai à dire à l'égard de ces institutions dans une autre partie de mon travail, je me borne à citer les noms de quelques-uns de ces professeurs ; on reconnaît de suite que

(1) « J'ai été interrogé, disait lord Eldon, sur l'hébreux et sur l'histoire. On m'a demandé : « *Quel est le mot hébreux qui signifie* crâne. » J'ai répondu : « *Golgotha.* » — *Qui a fondé le collége de l'université?* (*University-college*). J'ai dit que c'était le roi Alfred (quoiqu'il y eût quelque doute à cet égard). « *Très-bien*, m'a dit l'examinateur, *vous êtes maintenant, monsieur, bachelier ès arts.* » Lord CAMPBELL'S. *lives of the Lord chancellers*, t. VII, ch. 141, page 14.

ce sont les célébrités de ces universités. C'est d'abord le doyen d'Ely, docteur Peacock, professeur à l'université de Cambridge, l'un des hommes qui ont eu le plus d'expérience dans l'enseignement; le révérend baron Powell, professeur (Jacksonian) de géométrie à Oxford; le docteur Daubeny, professeur à la même université; sir William Hamilton, l'un des plus distingués parmi les anciens élèves de l'université d'Oxford, et, depuis, professeur de logique à Edimbourg; enfin, mon ami le révérend A.-H. Wratislaw, professeur agrégé de Christ-college Cambridge. Tous ces professeurs, et bien d'autres avec eux, ont critiqué quelques parties du système en usage dans ces deux universités; leur opinion, que je ne rapporte pas ici, pour éviter des longueurs, a été en diverses circonstances invoquée comme devant inspirer confiance dans les attaques dont les universités ont été l'objet. Dans la brochure qu'il a publiée l'année dernière, M. Wratislaw indique les connaissances exigées à Cambridge, aux divers examens que subissent les étudiants. Après avoir critiqué comme insuffisantes les connaissances jugées nécessaires, ce professeur distingué ajoute. « Quel est celui qui, à la fin de l'année académique, peut être considéré comme ayant reçu une instruction libérale? (1) »

---

(1) Comparez les connaissances que doit avoir celui qui se présente pour obtenir un grade ordinaire avec celles que demande l'université à celui qui se présente pour obtenir un grade avec *honneur*, certaines connaissances en mathématiques étant exigées de l'un et de l'autre. Je prends la liste des sujets d'examen qui viennent d'être publiés pour 1852. D'un côté, on trouve :

1° Les quatorze premiers chapitres des Actes des apôtres ;

2° L'épître de saint Paul aux Colossiens, et les deux épîtres de saint Pierre ;

3° Thucydide, livre VI ;

4° Virgile, livre VI ;

5° Les trois premiers livres de la philosophie morale de Paley. De l'autre côté, pour les mathématiques, l'ouvrage de M. Goodwin. Enfin les deux espèces de candidats doivent expliquer le premier livre de César, *de Bello gallico*, l'*Alceste* d'Euripide, l'Evangile de saint Luc et *les Preuves du christianisme*. de Paley, ce qui ne serait pas trop difficile

Enfin, pour donner une idée bien nette sur l'enseignement supérieur, il suffira de rappeler ici que, l'année dernière, dans une discussion, le premier ministre d'Angleterre a produit à la chambre des communes un document important. Cette pièce, de nature à dissiper bien des illusions, réfute complétement des opinions admises sur l'enseignement à l'université d'Oxford ; elle doit avoir d'autant plus de poids, qu'elle émane d'une personne qui est dans l'enseignement à cette université, et que le ministre, en donnant lecture de ce document, a approuvé l'opinion qu'il contient.

« Il m'a été fait, disait lord John Russell, le 23 avril 1850, les observations ci-après, dans une lettre que j'ai reçue d'une personne qui est dans l'enseignement à l'université d'Oxford.

« On reconnaît combien les études sont restreintes, quand on voit que les mathématiques, quoique encouragées par l'appât de grandes distinctions académiques, ne sont que peu suivies ; que les éléments des sciences naturelles sont des connaissances qu'on rencontre rarement ; que le droit, quoique nous conférions des grades dans cette faculté, est négligé depuis longtemps ; que l'histoire moderne n'a jamais fait partie de notre système ; que l'on regarde avec aversion et avec crainte l'économie politique ; qui plus est, que les connaissances en histoire ancienne, que possèdent les étudiants les plus capables, vont rarement au delà de ce qu'ils ont vu dans Hérodote et Thucydide, dans la première Décade de Tite-Live et une petite partie de Tacite. Tout le monde reconnaît que peu d'étudiants possèdent l'art de bien écrire le latin, et que le grec n'a jamais été écrit correctement ici. Mais ce qui surprendra peut-être votre seigneurie, c'est que ni Homère, ni Cicéron, ni Plaute, ni Quintilien, ni Térence, ni les orateurs grecs du second ordre, ni Lucrèce, ne sont des sujets d'études pour un grand nombre de jeunes

---

pour un enfant de onze ans. Quel est celui qui, à la fin de l'année académique, peut être considéré comme ayant reçu une instruction libérale?

A.-H. Wratislaw, M. A. *Fellow et tutor of Christ-college, Cambridge-Observations on the Cambridge system*, etc., in-8°, 1850.

gens, pas même pour les plus laborieux ; et c'est chose rare que de voir aux examens publics un étudiant qui demande à traduire l'un de ces auteurs (1). »

Cette lettre ne laisse aucun doute sur l'insuffisance des études à l'université d'Oxford, et il paraît avéré que les langues savantes, qui avaient la réputation d'y être fort cultivées, y sont elles-mêmes négligées. C'est ce qui paraît évident d'après ce document qui n'a pas été contredit au parlement (2).

Après cela, quelle que soit l'opinion que l'on puisse avoir sur les usages et l'enseignement dans les anciennes universités et les collèges qui en dépendent, ces institutions ne doivent pas être jugées avec trop de sévérité. Malgré des défauts que personne n'ose nier et qu'on est surpris d'avoir vu tolérer si longtemps, il y a un bon côté : c'est l'ordre et la moralité qu'on remarque dans ces établissements. Les collèges d'Oxford et de Cambridge, sous ce rapport, méritent de fixer l'attention des étrangers et de servir de modèle aux autres pays. On est parvenu à y maintenir une ré-

---

(1) Pour l'intelligence de cette dernière phrase, je dois dire qu'à Oxford ce sont les étudiants qui désignent les ouvrages sur lesquels ils devront être interrogés ; seulement ils sont obligés d'indiquer trois poëtes et trois prosateurs, parmi lesquels les examinateurs ont la liberté de choisir.

(2) Les témoignages ci-dessus émanent d'hommes éminents ; ils sont donc de nature à ne laisser aucun doute sur le véritable état des choses dans les deux institutions célèbres dont il vient d'être parlé. Pourtant, on a dit quelquefois que les demandes de réforme dans les universités n'émanaient que de socialistes, que de révolutionnaires. C'était prononcer bien légèrement, c'était même une calomnie gratuite envers plusieurs des hommes les plus recommandables de l'Angleterre. Il est vrai, que, pendant longtemps, on a traité de visionnaires, d'imprudents novateurs et de jacobins, tous les hommes qui appuyaient les demandes de réforme. Les temps sont changés : les hommes les plus éminemment conservateurs ont reconnu, comme le duc de Wellington, que les universités sont disposées à admettre aujourd'hui toutes les améliorations qu'on peut désirer dans l'enseignement. Il l'a dit, et comme chancelier, on doit le croire. La lettre d'un professeur d'Oxford, lue par le ministre au parlement, ne laisse plus d'ailleurs aucun doute sur le besoin d'améliorations dans les études.

serve et une retenue en public qu'on ne trouve pas chez les étudiants des universités du continent.

Oxford et Cambridge se trouvent, il est vrai, dans des conditions particulières qu'on ne rencontre pas ailleurs. Dans ces deux villes, l'autorité municipale appartient presque entièrement à l'université. On n'y souffre rien qui puisse devenir un sujet de distraction pour les études; il n'y a ni spectacle, ni acteurs, ni saltimbanques. Les étudiants sont obligés de porter un costume particulier qui consiste en une robe et une toque. Tous les colléges ne sont pas mis sur le même pied; il y a des distinctions entre eux comme aussi entre les étudiants, à raison de la qualité de nobles et de roturiers; ceux-ci sont encore divisés en plusieurs catégories ayant des distinctions particulières. Il y a dans chaque université des officiers qu'on désigne sous le nom de *proctors* et qui ont le droit de visiter, à toutes heures du jour et de la nuit, les maisons de la ville pour y chercher les étudiants. On voit qu'en cette circonstance les Anglais ne peuvent pas dire que leur maison est leur château fort.

D'un autre côté, comme il n'existe pas de séminaires pour les jeunes gens qui se destinent aux ordres, et qu'ils s'instruisent dans les universités avant d'être ordonnés prêtres, on compte plus de la moitié des étudiants se préparant à l'état ecclésiastique. On conçoit que les élèves de cette catégorie donnent plus de garantie pour l'ordre et la tranquillité que les autres.

Les universités en Angleterre sont surtout fréquentées par des jeunes gens qui appartiennent à l'aristocratie ou à des familles riches, et on a pu remarquer que les étudiants reflètent dans leurs manières les goûts et les habitudes du grand monde, ce qui n'est permis qu'aux personnes qui ont des revenus considérables. Quant aux étudiants qui sont comme la majorité de ceux de la France, c'est-à-dire qui sont moins bien partagés sous le rapport de la fortune, à défaut de chevaux, de meutes et de voitures, ils se bornent à des amusements plus simples, comme à un jeu de balle dit

criket, et à s'exercer à ramer dans des canots sur la rivière. Le goût de boire a beaucoup diminué. On comprend facilement que c'est parmi ces élèves qu'on trouve les sujets les plus distingués; quelques-uns sont des boursiers envoyés de différentes institutions, et quelques autres, désignés sous les noms de *servitors* à Oxford, et de *sizars* à Cambridge, sont astreints à quelque service de la domesticité; ils ne mangent qu'après les autres étudiants et n'ont que les restes de la table des jeunes gens plus riches. Ces mœurs d'un autre âge ont donné lieu aussi à de nombreuses critiques, mais on y tient, parce que ce sont d'anciens usages.

Quoi qu'il en soit, avec tous les défauts qu'on doit trouver aux colléges d'Oxford et de Cambridge, il est incontestable qu'ils méritent, par le résultat moral qu'ils donnent, d'attirer l'attention d'une manière toute spéciale. On ne trouve rien dans les autres pays qui ressemble à ces établissements, et l'adoption d'institutions analogues pour l'enseignement supérieur serait sans contredit d'un grand avantage pour les mœurs. Sans doute il faudrait apporter des modifications à ce qui a lieu en Angleterre; mais, au fond, le système est par lui-même avantageux. Les colléges permettent, en effet, de conserver sur les étudiants une surveillance qu'on ne peut exercer dans les universités du continent. Cet usage de forcer les jeunes gens qui veulent suivre les cours de l'enseignement supérieur à se faire admettre préalablement dans l'un des colléges de l'université, est une mesure fort sage. Elle se recommande par les garanties qu'y trouvent les familles. Les étudiants y jouissent d'une demi-liberté, ils restent soumis à une discipline qui doit rassurer les parents, et il est facile de reconnaître que c'est là un immense avantage.

Indépendamment des cours qu'ils doivent suivre, ils sont assujettis à la prière aux repas, et à rentrer à dix heures du soir. On conçoit qu'obligés de se conformer aux règlements de leur collége et de l'université, les étudiants travaillent davantage que s'ils étaient entièrement livrés à eux-mêmes;

ils sont moins entraînés à faire de grandes dépenses et des extravagances, quoique, à dire la vérité, on ne soit pas encore parvenu, dans les universités d'Angleterre, à empêcher les jeunes gens de dépenser des sommes considérables. Cela tient assurément à ce que les parents permettent ces prodigalités qu'on remarque en Angleterre plus qu'ailleurs, à cause des grandes fortunes qui existent dans ce pays.

Sous le rapport des avantages qui résultent de l'obligation où sont les étudiants de se faire admettre dans un collége de l'université, on sent de suite que le système anglais est préférable au nôtre ; il peut rassurer les parents. En France, par exemple, et surtout à Paris, les étudiants jouissent, on en convient, d'une liberté trop étendue, ils ne sont pas soumis à une discipline suffisante et sont exposés quelquefois à de dangereuses séductions. Pour éviter ces inconvénients, on voit souvent des familles venir se fixer à Paris pour tout le temps que leurs fils auront à suivre les cours de l'une des facultés. Cela n'aurait pas lieu s'il existait en France des colléges ou établissements spéciaux où les jeunes gens qui suivent les cours des facultés seraient tenus de résider jusqu'à l'obtention des grades académiques. Toute mesure qui tendrait à réaliser des établissements de ce genre serait à la fois dans l'intérêt bien entendu des études, de la morale et de la famille. Plusieurs tentatives de ce genre ont été faites à diverses époques ; il est vrai qu'elles n'ont pas réussi, mais il n'en faut pas conclure que ces améliorations soient impossibles.

En Angleterre, comme en France, l'instruction publique, dans toutes ses parties, a occupé les meilleurs esprits ; les hommes les plus éclairés, les plus dévoués à leur pays, ont donné toute leur attention à ce sujet important. Parmi les véritables difficultés que l'enseignement a rencontrées, il est évident que la vanité nationale a été l'un des obstacles les plus graves, en ce qu'elle n'a pas permis ou n'a permis que tardivement à l'Angleterre de profiter de l'expérience acquise par les autres puissances. Aujourd'hui on a, en partie,

été forcé d'adopter les mesures en usage en Hollande, en Prusse et en France, et, il faut le dire, l'opinion publique se montre satisfaite des résultats heureux qui ont été obtenus.

En résumé, le développement de l'enseignement, longtemps arrêté par la routine et les préjugés, a pris son essor. L'aristocratie s'honore de contribuer aux progrès des connaissances humaines par ses travaux, son influence et sa fortune ; les efforts qu'elle a faits ont prouvé son zèle et sa munificence en diverses circonstances. Ce n'est donc pas de ce côté qu'il fallait attendre des difficultés sérieuses à l'amélioration de l'enseignement dans ses diverses parties. Les craintes qu'avait inspirées la commission du parlement nommée l'année dernière pour faire un rapport sur les universités, n'ont pas été de longue durée ; elles se sont bientôt dissipées. Cette mesure paraît même avoir produit un bon effet sur les étudiants, dont elle a redoublé le zèle, si j'en crois les informations que j'ai eues depuis peu d'Angleterre. Diverses améliorations ont été proposées et même introduites là où l'on s'était montré le plus opposé aux innovations. Le vœu général du pays était l'amélioration de l'enseignement ; on peut dire que, dans un temps prochain, ce vœu sera réalisé ; on y marche à grands pas, quoiqu'on trouve encore des abus et des usages de la nature de ceux signalés plus haut.

Ici s'arrêtera, quant à présent du moins, la communication que l'Académie m'a permis de lui soumettre et pour laquelle j'ai utilisé les documents recueillis par moi dans la mission dont M. le ministre de l'instruction publique a bien voulu m'honorer. Je dois toutefois déposer ici l'expression de ma gratitude vis-à-vis des personnes, chefs d'institution, lords, membres du parlement, prélats, ecclésiastiques des divers cultes, qui m'ont rendu cette mission facile, en mettant à ma disposition les renseignements qui m'étaient nécessaires. Je garde avec reconnaissance le souvenir de leurs bons offices.

MÉMOIRE

SUR LES

PROTESTANTS DE FRANCE

AU 17e SIÈCLE,

PAR M. CH. WEISS [1].

IV.

Des principales industries dont le refuge a doté l'Angleterre.

Les services rendus par les militaires réfugiés qui combattirent dans les armées de Guillaume III furent brillants, mais passagers. Ils contribuèrent puissamment à consolider sur le trône la dynastie issue de la révolution de 1688, et l'aidèrent à conquérir l'Irlande rebelle. La guerre terminée, leur influence cessa ou prit un caractère nouveau. Celle qu'exercèrent les manufacturiers et les commerçants réfugiés fut plus durable. Ils communiquèrent au commerce et à l'industrie des Anglais une impulsion immense, dont les effets sont encore sensibles aujourd'hui.

Il paraît certain que la révocation de l'édit de Nantes répandit dans les trois royaumes environ 70,000 manufacturiers et ouvriers, dont la plupart étaient originaires de la Normandie, de

(1) Voir tome X (2e série), p. 101 et 257.

la Picardie, des provinces maritimes de l'ouest, du Lyonnais et de la Touraine. Un grand nombre se fixèrent à Londres, dans les quartiers de Soho et de Saint-Gilles, qui formaient alors des faubourgs, et dans le quartier désert de Spitalfields, qu'ils peuplèrent presque entièrement et que leurs descendants habitent encore.

Les Anglais leur durent l'introduction de plusieurs industries nouvelles qui contribuèrent bientôt à la richesse publique, et le perfectionnement de beaucoup d'autres qui étaient restées dans l'enfance. Avant cette époque ils ne fabriquaient guère qu'un papier bis très-commun, et ils importaient du continent, et surtout de la France, les qualités supérieures de verre, de chapellerie, et une foule d'autres articles de consommation courante. Ce furent les réfugiés qui leur apprirent à fabriquer ces mêmes qualités supérieures, et qui leur enseignèrent, en outre, à produire la soie, les brocarts, les satins, les velours, les tissus légers de laine et de lin, les horloges et les montres, la coutellerie, la quincaillerie, les serrures françaises, les instruments de chirurgie (1). Le bill des droits qui consacra en 1689 les libertés du peuple et garantit la propriété individuelle, ajouta encore à l'heureuse influence exercée par le refuge, en donnant le signal d'un immense développement des manufactures de l'Angleterre, de son commerce et de sa navigation.

De toutes les industries dont les réfugiés dotèrent ce royaume, nulle ne prit un plus magnifique essor que celle des soieries. Des ouvriers habiles de Tours et de Lyon l'établirent d'abord dans le quartier de Blackfriars à Cantorbéry. En 1694, leur nombre s'était tellement accru, qu'ils y possédaient jusqu'à 1,000 métiers qui procuraient du travail à 2,700 personnes (2) ; mais la plupart finirent par se fixer à Londres, dans le quartier de Spitalfields. De là ils pro-

(1) *Revue britannique*, numéro de janvier 1850, p. 6.

(2) *Burn history* of the Foreign protestant refugees settled in England, p. 41.

pagèrent leur industrie à Dublin, où elle prit un développement inattendu (1). L'Angleterre et l'Irlande offrirent alors l'exemple à jamais mémorable d'une industrie empruntée à l'étranger, exploitant des matières tirées du dehors, et qui n'en parvint pas moins à égaler, et quelquefois à surpasser, les produits des contrées où elle était cultivée depuis longtemps.

Les ouvriers français apportèrent aux Anglais des modèles de métiers semblables à ceux de Tours et de Lyon. Ils leur enseignèrent des moyens perfectionnés de tissage. Ils leur apprirent à fabriquer des brocarts, des satins, des soies très-fortes connues dans le commerce sous le nom de *soies de Padoue*, des soies moirées, des velours noirs, des velours de fantaisie, des étoffes mélangées de soie et de coton (2). Les soies brochées qui sortaient des manufactures de Londres, à la fin du 17e siècle, étaient dues presque exclusivement à l'industrie de trois réfugiés, Lauson, Mariscot et Monceaux. L'artiste qui fournissait les dessins était également un réfugié nommé Beaudoin. Un simple ouvrier, du nom de Mongeorge, leur apporta le secret récemment découvert à Lyon de lustrer les taffetas. L'ambassadeur de France, Barrillon, lui fit, suivant les ordres exprès de Louis XIV, transmettre par Louvois des offres brillantes pour l'engager à retourner dans sa patrie (3). Il était trop tard. Ce secret qu'un heureux hasard avait fait trouver à Octavio Maï, qui avait relevé la fortune compromise de ce manufacturier, et qui était devenu depuis une source de richesses pour toute la fabrique de Lyon, était divulgué désormais.

Jusqu'alors les Anglais avaient acheté tous les ans pour environ 200,000 liv. de taffetas noirs lustrés, que l'on fabriquait spécialement pour eux, et que l'on désignait sous le nom de *taffetas d'Angleterre*. Souvent, en une seule fois,

(1) *Burn history* of the Foreign protestant refugees settled in England, p. 41.
(2) *Ibid.*, p. 17.
(3) Dépêche de Barrillon, du 26 juillet 1686.

ils en avaient exporté jusqu'à 150 caisses de 4 à 500 livres chacune (1). Après la révocation, le gouvernement britannique tripla les droits d'entrée perçus jusqu'alors sur cet article. Bientôt il en coûta 53 p. 0/0 aux négociants français pour introduire les taffetas en Angleterre. En 1698, ils étaient entièrement prohibés (2). L'intendant d'Herbigny signalait avec douleur à Louis XIV le dépérissement progressif de cette branche importante de l'industrie lyonnaise. « Depuis quelques années, écrivit-il en 1698, des Français réfugiés ayant établi en Angleterre une manufacture de taffetas, le parlement a défendu ceux du dehors. Cette fabrique n'a pas fait grand progrès, et on ne croit pas qu'elle puisse parvenir au point de perfection qu'elle a en France. Cependant il est à craindre que, par succession de temps, les Anglais ne s'accommodent des taffetas fabriqués chez eux, ou que quelque autre mode prenant la place de celle des taffetas, ils ne s'accoutument à se passer des nôtres. Ce serait une grande perte pour Lyon (3). »

Les prévisions de d'Herbigny ne se réalisèrent que trop tôt. Dès la fin du 17e siècle, la fabrique anglaise fournit à la consommation intérieure, et même à celle des autres pays, non-seulement des taffetas, mais encore tous les autres articles de soieries que la France avait livrés auparavant. L'invention du métier à bas permit aux manufacturiers anglais d'exporter jusqu'en Italie, et à des prix avantageux, des quantités de bas de soie. Le voyageur Keysler, qui parcourut l'Europe en 1730, assure que, dans le royaume de Naples, lorsqu'un marchand voulait recommander ses soieries, il soutenait qu'elles étaient de fabrique anglaise (4). Pendant tout le 18e siècle et pendant la première moitié du 19e, l'An-

(1) Mémoire concernant la généralité de Lyon, dressé par M. d'Herbigny en 1698. Manuscrits français de la bibliothèque nationale. Fonds Mortemart, nº 91.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) *Burn*, p. 256.

gleterre vit augmenter d'année en année les profits qu'elle tirait de cette industrie, dont la révocation de l'édit de Nantes l'avait dotée. En 1800, l'importation des soies écrues qu'elle tirait de l'étranger était d'environ 1 million de livres pesant. Aujourd'hui elle dépasse 5,500,000 livres. En 1820, la valeur déclarée des soieries exportées en Allemagne, en Belgique, en Hollande, aux Etats-Unis et même en France, s'est élevée à 371,000 liv. sterl.; en 1847, à 978,000 (1). En 1849, la seule exportation en France des articles de soie de production anglaise, qui ne sont pas frappés d'un droit prohibitif, a été de 4 millions de francs (2).

Les Anglais apprécièrent si bien cette conquête pacifique que, depuis cent cinquante ans, ils ne reculent devant aucun sacrifice pour la conserver et la rendre féconde. De même qu'au 14e siècle ils accordaient des droits et des privilèges aux ouvriers flamands pour les décider à transporter dans leur île l'industrie des draps qui faisait la richesse de Gand, de Bruges, d'Ypres ; de même, au 18e, ils ne cessèrent d'attirer, par l'appât de riches salaires, les ouvriers les plus habiles de Lyon pour entretenir et propager dans leurs manufactures ces traditions de bon goût que les réfugiés y avaient apportées. Le mouvement d'émigration commencé en 1685 continua sous Louis XV, sous Louis XVI, et surtout pendant le long chômage des ateliers de Lyon en 1793 et 1794. Il ne fallut rien moins que les efforts persévérants du premier consul pour rappeler en France un certain nombre de ces émigrés de la terreur. Par ses ordres exprès, le ministre des affaires étrangères écrivit à tous les ambassadeurs de la république, et particulièrement à l'ambassadeur à Londres, de diriger tous ses soins vers le retour des ouvriers des fabriques de Lyon (3). De nos jours même, lorsque la révolu-

---

(1) *Revue britannique*, numéro d'avril 1851, p. 260.

(2) Nous empruntons ce chiffre à un article de M. Michel Chevalier, du 27 juillet 1851.

(3) Ministère des affaires étrangères. Lettre circulaire du 7 nivôse an 11 (28 décembre 1802).

tion de février eut arrêté l'essor du travail dans cette ville industrieuse, les agents des manufacturiers anglais redoublèrent d'efforts pour attirer chez eux nos meilleurs ouvriers, et ils leur offrirent de tels avantages qu'un grand nombre se laissèrent tenter, et allèrent raviver à Londres les établissements fondés par leurs prédécesseurs protestants.

On a vu quelle fut l'étendue de la perte éprouvée par la fabrique de Lyon à la fin du 17e siècle (1). Avant la révocation, l'intelligence de ses manufacturiers et l'aptitude spéciale de ses ouvriers avaient placé cette ville au premier rang pour la production des satins, des taffetas, des velours, des damas. Les métiers d'Italie, vaincus par cette concurrence redoutable, avaient disparu peu à peu, et la France semblait appelée à garder le monopole de cette belle industrie, lorsque la persécution religieuse força plus de la moitié des tisseurs à s'expatrier. Rappelons seulement qu'en 1698 le nombre des métiers de Lyon était descendu de 13,000 à 4,000, que les 8,000 métiers de Tours étaient réduits à 1,200, ses 700 moulins à 70, ses 40,000 ouvriers à 4,000, ses 3,000 métiers à rubans à moins de 60, et qu'au lieu de 2,400 balles de soieries on n'en consommait plus que 7 à 800 dans la capitale de la Touraine. Toutefois, Tours conserva longtemps la renommée de ses petites étoffes et sa supériorité dans l'art de nuancer les couleurs, et Lyon garde encore le premier rang par ses dessins exquis, son goût perfectionné, et par cet incomparable génie d'invention que les Anglais n'égaleront jamais.

Avant la révocation, les Anglais achetaient en Normandie et en Bretagne une grande partie des toiles de voiles dont ils faisaient usage. En 1669 ce seul article leur coûta 171,000 livres sterling (2). C'était également dans ces deux provinces qu'ils se procuraient les toiles blanches qu'ils revendaient aux Indes occidentales. Ils en prenaient tous les

(1) Voir la fin du premier chapitre au tome X, p. 118, du compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques.

(2) Burn, p. 258, note.

ans à Morlaix pour 4,500,000 livres (1). En 1681 la compagnie des anciens et des diacres de l'Eglise française de Threadneedle-street fournit des fonds pour l'établissement d'une manufacture de toiles blanches à Ypswich, où Charles II avait permis à un grand nombre de réfugiés de fonder une colonie (2). Un protestant de Paris, nommé Bonhomme, un des plus habiles fabricants de toiles de lin de cette ville, propagea cette industrie en Angleterre, et apprit en même temps aux Anglais à fabriquer des toiles de voiles (3). En 1685 de nouveaux réfugiés ajoutèrent une manufacture de toiles de voiles à celle de voiles blanches établie à Ypswich depuis quatre ans. D'autres manufactures de toiles furent fondées successivement dans diverses villes d'Angleterre, et il en résulte une grande diminution du débit de celles fabriquées en Bretagne et en Normandie. Les marchands de Saint-Malo se plaignaient à Bonrepaus de la diminution de celles de Bretagne, qui allait, suivant eux, à plus de deux millions en 1686 (4). Douze ans après, le commerce des toiles blanches avait diminué des deux tiers à Morlaix, à Brest, à Landernau. Celui des toiles noyales avait presque entièrement cessé (5). Non-seulement les ouvriers protestants, mais même une foule de catholiques avaient passé le détroit à la suite de leurs maîtres. Il en sortit, comme nous l'avons dit plus haut, au moins 4,000 des seules villes de Rennes, de Nantes et de Vitré. En restant en France, ils se seraient vus réduits à renoncer à leur industrie et à labourer la terre, comme faisaient beaucoup de leurs anciens compagnons de

---

(1) Voir le premier chapitre de ce mémoire.

(2) Actes du consistoire de l'Eglise française de Londres, 27 septembre 1681.

(3) En 1681, Savil écrivit de Paris au secrétaire d'Etat Jenkins, pour lui annoncer le prochain départ de Bonhomme et de toute sa famille, et il ajoutait dans sa lettre : « This man will be also able to give you some lights into the method of bringing the manufacture of sail cloth in England. » Voir Burn, p. 258.

(4) Dépêche de Bonrepaus à Seignelay, du 11 février 1686.

(5) Voir le premier chapitre de ce mémoire.

travail (1). Les belles manufactures de toiles de Coutances avaient entièrement disparu. Tous les manufacturiers, tous les ouvriers, avaient successivement émigré à Guernesey et de là en Angleterre (2). Sur 20,000 ouvriers qui fabriquaient des toiles fines à Laval, plus de 14,000 étaient sortis du royaume (3).

Le ministre Seignelay s'émut de la décadence de cette branche naguère si florissante de l'industrie française. Par ses ordres, Bonrepaus offrit dix pistoles à chacun des ouvriers d'Ypswich qui retourneraient en France. Pour réussir plus sûrement, il se fit passer à leurs yeux pour l'associé d'un riche manufacturier français qui leur assurerait un travail plus lucratif dans leur patrie. A force de ruses et de mensonges, il parvint en effet à ruiner d'abord la manufacture de toiles de voiles d'Ypswich, puis celle de toiles blanches. Il dépensa pour ce bel exploit environ cinq cents écus (4). Plusieurs autres fabriques furent pareillement ruinées par ses soins malfaisants, et, s'exagérant l'importance de l'œuvre de destruction qu'il venait d'accomplir : « Je ne crois pas, écrivit-il à Seignelay au moment de son départ, qu'à l'égard de l'Angleterre, le commerce de France reçoive aucun préjudice de la désertion (5). » Mais l'influence de Bonrepaus ne se prolongea pas au delà du règne de Jacques II, et après la révolution de 1688 de nouvelles manufactures de toiles de voiles et de toiles blanches furent établies par les réfugiés en Angleterre et en Irlande, où Guillaume favorisa de tout son pouvoir l'introduction de cette industrie.

Elle ne cessa depuis de se développer dans ces deux pays. En 1850, il ne sortit des ports d'Angleterre et d'Irlande pas moins de 122,397,457 yards de toiles, c'est-à-dire en-

(1) Dépêche de Bonrepaus, du 11 février 1686.
(2) Voir le premier chapitre de ce mémoire.
(3) *Ibid.*
(4) Dépêche de Bonrepaus, du 11 février 1686
(5) Dépêche du même, du 21 novembre 1687

viron 113 millions de mètres, comme le prouvent les registres du bureau de commerce (1).

Les toiles peintes furent fabriquées pour la première fois en Angleterre en 1690, par un réfugié qui créa une manufacture sur le bord de la Tamise, non loin de Richmond. Une seconde manufacture bien plus considérable fut établie à Bromley-Hall, dans le comté d'Essex, et transportée en 1768 dans le Lancashire. D'autres fabriques de toiles peintes furent fondées au commencement du 18e siècle dans le voisinage de Londres. Elles constituèrent une nouvelle perte pour la France, une nouvelle source de richesse pour l'Angleterre (2).

Les réfugiés introduisirent en Angleterre les premières manufactures de toiles fines nommées aussi batistes de Cambrai, parce qu'elles étaient originairement fabriquées dans cette ville. Avant la révocation, l'Angleterre en achetait tous les ans pour environ deux cent mille livres sterling (3). Aussi reçut-elle avec empressement les ouvriers de Cambrai et de Tournai qui lui apportèrent cette belle industrie. Beaucoup d'entre eux se fixèrent, dans la suite, en Ecosse, où la ville d'Edimbourg leur alloua, en 1730, cinq acres de terrain pour y établir une grande manufacture pour le tissage des batistes. Le quartier qu'ils habitèrent porte depuis le nom de quartier de Picardie (4).

Dès le règne d'Elisabeth, de nombreux ouvriers protestants originaires de la Flandre, du Brabant et de la France, s'étaient établis à Londres, à Sandwich, et répandus de là dans toutes les villes maritimes du royaume, où ils fabriquèrent des serges, de la flanelle et surtout des toiles de laine (5). Cette dernière industrie fut singulièrement augmen-

(1) *Revue britannique*, n° d'avril 1851, p. 260.
(2) Burn, p. 259.
(3) Burn, p. 261.
(4) Voir, aux archives de l'Eglise française de Londres, la lettre signée François Bocher et Claude Paulin, et datée d'Edimbourg, du 30 mars 1732.
(5) *Hasted history* of Kent, tome X, p. 160.

tée et perfectionnée par les réfugiés. En 1703, les membres de la chambre des lords, en conférence avec celle des communes, allégnèrent, pour justifier les secours accordés aux proscrits français, qu'ils avaient établi un grand nombre de manufactures utiles, et perfectionné les anciennes au point que, dans les dernières années, l'exportation des laines avait dépassé de plus d'un million de livres sterling l'exportation de ce même article sous le règne de Charles II (1).

La première manufacture de tapisseries à l'instar de celles des Gobelins fut établie en Angleterre par un ancien moine capucin que son supérieur avait envoyé dans ce pays en qualité de missionnaire. Découragé peut-être par le mauvais succès de ses tentatives de conversion, il se fit protestant, et fonda sous le nom de Parisot une manufacture de tapisseries à Fulham. La noblesse anglaise l'aida dans cette entreprise en lui prêtant une somme de dix mille livres sterling. Ce premier essai ne fut pas heureux. La manufacture fut vendue ; mais un réfugié nommé Passavan l'acheta à bas prix, la transporta à Exeter et la fit prospérer avec le secours de quelques ouvriers des Gobelins séduits par les promesses de son prédécesseur (2).

Bonrepaus écrivit de Londres en 1686 : « Les autres fabriques qui s'établissent en ce pays sont les chapeaux de Caudebec et la manière d'apprêter les peaux de chamois (3). » La fabrication des chapeaux fut en effet une des plus belles industries dont les réfugiés dotèrent l'Angleterre. En France, elle avait été presque entièrement entre les mains des réformés. Eux seuls possédaient le secret de l'eau de composition qui sert à la préparation des peaux de lapin, de lièvre et de castor, et eux seuls livraient au commerce les chapeaux fins de Caudebec si recherchés en Angleterre et en Hollande. Après la révocation, la plupart se retirèrent à

---

(1) *An apology* of the French refugees established in Ireland. Dublin. 1712. British Musæum.

(2) *Baretti's Travels*, tome Ier, p. 13. Voir Burn, p. 130-131.

(3) Dépêche de Bonrepaus à Seignelay, du 11 février 1686.

Londres, emportant avec eux le secret de leur art, qui resta perdu pour la France pendant plus de quarante ans. Ce ne fut qu'au milieu du 18e siècle qu'un chapelier français, nommé Mathieu, après avoir longtemps travaillé à Londres, y déroba le secret emporté par les réfugiés, le rapporta dans sa patrie, le communiqua généreusement aux chapeliers de Paris, et fonda une grande manufacture dans le faubourg Saint-Antoine. Avant cet heureux larcin, la noblesse française et tous ceux qui se piquaient d'élégance ne portaient que des chapeaux de fabrique anglaise, et les cardinaux de Rome eux-mêmes faisaient venir leurs chapeaux de la célèbre manufacture de Wandsworth, établie par les réfugiés (1). En Angleterre, les chapeaux de feutre fabriqués par les Français, et connus sous le nom de *carolins*, étaient devenus à la mode au point d'exciter la jalousie des fabricants anglais, qui se plaignaient vivement de cette préférence accordée à des chapeaux incommodes, suivant eux, et inférieurs aux leurs en qualité et en durée (2).

Le seul papier que l'on fabriquait en Angleterre, avant la révocation, sortait des manufactures du comté de Kent et surtout de la grande manufacture de Dartford. C'était un papier bis ou brun singulièrement grossier (3). Les premières fabriques de papier blanc et fin furent fondées à Londres en 1685 et 1686 par des ouvriers français originaires de Casteljaloux, de Thiers, d'Ambert, et surtout d'Angoulême, qui perdit les trois quarts de ses moulins à papier. Barrillon parvint à détruire les manufactures qu'ils fondèrent dans leur nouvelle patrie par les mêmes moyens qu'avait employés Bonrepaus. Il distribua aux ouvriers d'une

---

(1) Documents communiqués par M. Burn. Comp. *Erman et Réclam*, t. V, p. 51-52, et t. IV, p. 295.

(2) *History of the trade in England*, p. 124. London 1702. « About that time we suffered a great herd of french tradesman to come in, and particularly hat makers, who brought with them the fashion of their country... and the making of a slight, course, mean commodity, viz felthats, now called Carolina's. »

(3) *Burn*, p. 262.

seule fabrique jusqu'à 2,300 livres pour les déterminer à retourner en France (1). Six mois après, il informe Louis XIV qu'il venait de dépenser 1,150 livres pour faire repasser le détroit aux cinq derniers ouvriers français en papier qui restaient en Angleterre (2). Mais, sous le règne de Guillaume III, les protestants rétablirent les fabriques détruites, et l'Angleterre resta définitivement en possession de cette branche d'industrie.

Ajoutons enfin que les réfugiés enseignèrent aux Anglais la culture des fleurs exotiques tant perfectionnée depuis en Angleterre, en Ecosse, en Irlande surtout, où elle fut introduite par des Français de la colonie de Spitalfields. Ce sont eux qui fondèrent à Dublin, sous le règne de George 1er, le célèbre club des fleurs qui subsiste encore aujourd'hui (3).

Le commerce anglais profita de l'impulsion communiquée à l'industrie nationale par les réfugiés. Les étrangers achetèrent plus volontiers les articles de provenance anglaise, depuis qu'ils portaient ce cachet de bon goût particulier à la nation française, et que les Anglais livrés à eux-mêmes n'ont jamais atteint. Le commerce de la France en reçut une funeste atteinte dont il ne s'est pas encore relevé. En Angleterre même, la vogue s'attacha tellement aux produits de l'industrie des réfugiés, que les fabricants indigènes en témoignèrent plus d'une fois leur dépit. Les étoffes françaises en particulier étaient si recherchées à la fin du 17e siècle, qu'un manufacturier anglais, nommé Thomas Smith, établi dans le quartier de Spitalfields, en ayant fait fabriquer par ses ouvriers d'absolument semblables, les offrit vainement en vente sur le marché de Covent-Garden. Pour en assurer le débit, il fut obligé de se servir de l'intermédiaire d'un fabricant réfugié qui les plaça facilement comme siennes. Il en était de même d'une foule d'autres articles ; ils ne pas-

---

(1) Dépêche de Barrillon à Louis XIV, du 8 décembre 1687.

(2) Dépêche du même, du 26 juillet 1688.

(3) *Burn*, p. 248.

saient que sous des noms français (1). Un réfugié ouvrit successivement à London-Hall-Street quatre magasins pour la vente d'habits confectionnés, d'étoffes, de soieries et d'autres articles de fabrique française (2). Il fit une fortune immense. D'autres suivirent son exemple à Smock-Alley, à Bishopsgate, et réussirent comme lui (3). Les négociants anglais s'indignaient du tort que ces étrangers faisaient, suivant eux, à l'industrie nationale. Ils calculèrent, au commencement du 18e siècle, que, si le nombre des négociants et des manufacturiers français continuait à augmenter dans la même proportion que pendant les vingt années qui suivirent la révocation, plus de la moitié du commerce et de l'industrie de l'Angleterre se trouverait, avant dix ans, entre leurs mains (4). Ces prévisions exagérées ne devaient pas se réaliser, et si quelques classes de la population indigène souffrirent momentanément de cet engouement général, la nation tout entière ne tarda pas à en tirer un immense profit.

(*La fin à la prochaine livraison.*)

---

(1) « Nay, the English have now so great an esteem for the workmanship of the french refugees, that hardly any thing vends without a gallic name. » (*History of the trade in England*, p. 177. London, 1702.)

(2) *Ibidem*, p. 134.

(3) *Ibidem*, p. 164.

(4) *History of the trade in England*, p. 134. London, 1702.

ÉTUDES

SUR DOMAT

PAR

M. EUGÈNE CAUCHY [1].

Mais cette vérité religieuse que Domat vient de nous montrer dominant le monde des intelligences, cette loi de l'amour dans laquelle il nous a fait voir la source et le complément de toute justice, sont-elles donc en fait la règle habituelle à laquelle se conforment les actions des hommes ?

Il suffit d'ouvrir les yeux pour reconnaître qu'au contraire ces lois sont violées tous les jours ; et que les injustices, les procès, les délits, les crimes et les guerres troublent sans cesse l'ordre et la paix, qui devraient être pour la société les heureux fruits de la justice.

D'où vient ce désordre ? Il ne peut venir, dit Domat, que d'un dérèglement de notre amour. Et cette rigueur de logique avec laquelle il nous déroulait tout à l'heure les plans primitifs de la Providence, ne lui fera pas défaut pour expliquer, en s'appuyant toujours sur la foi chrétienne, com-

(1) Voir tome X (2e *série*), pages 181 et 369.

ment s'est altéré cet ordre sublime, et par quels moyens subsidiaires Dieu soutient, comme en l'étayant, son œuvre déviée sur sa base.

La loi qui commandait aux hommes de s'aimer entre eux, et qui devait être le lien de nos sociétés d'ici-bas, n'était, dans l'ordre providentiel, que la seconde.

La loi fondamentale et première était celle qui ordonnait aux hommes d'aimer Dieu.

En aimant Dieu comme leur souverain bien, comme leur fin dernière, les hommes n'y trouvaient que des motifs de s'unir dans la recherche comme dans la possession de ce bien suprême; car, suivant la remarque profonde de Domat, ce souverain bien était de nature à être possédé par tous et à faire le bonheur de chacun.

« Mais l'homme ayant violé la première loi et s'étant égaré de la véritable félicité qu'il ne pouvait trouver qu'en Dieu seul, il l'a recherchée dans les biens sensibles, où il a trouvé deux défauts, opposés à ces deux caractères du souverain bien : l'un, que ces biens ne peuvent être possédés de tous, et l'autre, qu'ils ne peuvent faire le bonheur d'aucun. »

Il y avait donc, dans l'ordre établi par Dieu, satisfaction entière pour le cœur de l'homme; il y avait, pour chacun et pour tous à la fois, moyen de rassasier en commun, à cette source infinie de tous les biens, l'insatiabilité de leurs désirs. L'amour mutuel, l'union, la paix, devaient être les fruits heureux de cet ordre divin.

En s'égarant, au contraire, à la recherche des faux biens qui ne peuvent ni appartenir en propre à plusieurs, ni même suffire au bonheur d'un seul quand il les posséderait tous ensemble, n'était-il pas naturel que les hommes se divisassent aussitôt, puisqu'ils poursuivaient concurremment un but qu'aucun d'eux ne pouvait atteindre ?

« Au lieu de l'amour mutuel, dont le caractère était d'unir les hommes dans la recherche de leur bien commun, on vit donc régner un autre amour tout opposé, dont le carac-

tère lui a justement donné le nom d'amour-propre, parce que celui en qui cet amour domine ne recherche que des biens qu'il se rend propres, et qu'il n'aime dans les autres que ce qu'il en peut rapporter à soi. »

Cependant, à côté de ce fait qui frappe tous les yeux, que les lois primitives sont violées dans leur principe et dans leur esprit, il est un autre fait non moins avéré, mais qui paraît plus étrange : c'est que la société subsiste, quand elle devrait, ce semble, s'écrouler sur ses fondements en ruine.

Sans se départir des principes qu'il a posés, Domat s'occupe d'expliquer, toujours en philosophe et en chrétien, cette grande et mystérieuse anomalie qui constitue l'état présent de l'humanité.

Parce que le mal s'est glissé dans le monde, la loi du bien aurait-elle donc changé ? Parce qu'il y a lutte et combat, le but n'est-il pas resté le même ? et ne sera-t-il pas d'autant plus glorieux de l'atteindre qu'il y aura eu plus d'obstacles à vaincre pour y parvenir ?

Mais si la loi morale conserve sa force malgré les obscurités qui l'environnent, comment la société n'est-elle pas dissoute par le relâchement des liens qui devaient réunir entre eux tous ses membres ?

C'est que la main de Dieu est toujours là qui maintient invisiblement son ouvrage, et relie, par des attaches nouvelles, ce faisceau prêt à se rompre, sachant employer quelquefois des ressorts humains, pour suppléer à ce que la désobéissance de l'homme a dérangé dans les plans primitifs de la divine sagesse, et faisant sortir du mal lui-même quelque bien.

Qui croirait, par exemple, dit Domat, « que d'une aussi méchante cause que notre amour-propre, et d'un poison si contraire à l'amour mutuel, qui devait être le fondement de la société, Dieu en ait fait un des remèdes qui la soutiennent ? »

Et cependant, n'est-ce pas l'amour-propre (nous dirions aujourd'hui l'intérêt) qui engage les hommes dans une in-

finité de travaux, de commerces et de liaisons sans lesquels ils ne pourraient satisfaire à leurs besoins ?

« Chacun, dit Domat, voit dans les autres, et, s'il s'étudiait, verrait en lui-même ces manières si fines que l'amour-propre sait mettre en usage pour se cacher et s'envelopper sous l'apparence des vertus mêmes qui lui sont les plus opposées; d'où résultent une infinité de bons effets qui, de leur nature, étant de vrais biens, devraient avoir un meilleur principe. »

Mais, après tout, ce n'est là qu'un mal dont la Providence sait tirer quelques avantages.

Ne reste-t-il donc pas, même dans l'état déchu de l'humanité, quelques-uns de ces appuis naturels de l'ordre, sur lesquels la société devait se fonder dans l'état de parfaite obéissance à la loi de Dieu ?

Domat en distingue quatre principaux, dont les deux premiers appartiennent à l'ordre surnaturel ou divin, tandis que les deux autres, malgré leur communauté de céleste origine, rentrent davantage dans l'ordre de la nature et du fait humain.

La première de ces colonnes que Domat nous représente comme soutenant l'ordre social ébranlé, c'est, on le devine sans peine, cet esprit de la religion chrétienne dans lequel il a puisé l'idée complète de sa théorie de la justice par l'amour.

S'il se rencontre encore, dans le monde, des lois, des engagements et des actes qui soient en conformité parfaite avec l'esprit des deux grandes lois primitives, l'amour de Dieu et l'amour du prochain, le christianisme peut, à bon droit, en revendiquer l'honneur.

La seconde base de l'ordre, suivant Domat (Cicéron, aux yeux duquel n'avait pas lui la lumière du christianisme, en faisait la première), c'est « la conduite secrète de Dieu sur la société de l'univers, » ou, pour tout dire en un mot, la Providence.

Domat place au troisième rang l'autorité, dont il fait

comme le point de jonction entre le ciel et la terre, entre le fait divin de la Providence qui prépare, dispose et conduit, et le fait humain des puissances, qui jugent, commandent, administrent et gouvernent.

Dans cette notion générale de l'autorité, Domat comprend quiconque exerce un pouvoir naturel ou délégué, dans les familles, dans les associations de tout ordre et de tout rang, dans l'Eglise ou dans l'Etat.

Tout en marquant avec soin les différences essentielles qui doivent caractériser et distinguer l'esprit de ces divers ordres de puissances, il leur assigne à toutes une origine commune et sainte, la seule qui puisse imposer à l'homme soumission et obéissance, sans détriment pour sa dignité.

« Dieu, dit-il, donne différemment cette puissance, dans les royaumes, dans les républiques et dans les autres Etats, aux rois, aux princes et aux autres personnes qu'il y élève, par la naissance, par des élections, ou par les autres manières dont il ordonne ou permet que ceux qu'il destine à ce rang y soient appelés. »

Enfin le dernier appui de l'ordre social, suivant Domat, ce n'est autre chose que « cette lumière naturelle de la raison qui, faisant sentir à tous les hommes les règles communes de la justice et de l'équité, leur tient lieu d'une loi qui est restée dans tous les esprits, au milieu des ténèbres que l'amour-propre y a répandues. Quoique cette lumière de la raison, dit-il, ne règne pas en chacun de telle sorte qu'il en fasse la règle de sa conduite, elle règne en tous de telle manière que les plus injustes aiment assez la justice pour condamner l'injustice des autres et pour la haïr. Et chacun ayant intérêt que les autres gardent ces règles, la multitude prend leur parti pour y assujettir ceux qui y résistent. Et c'est par cette connaissance des lois naturelles que les nations même qui ont ignoré la religion ont fait subsister leur société. »

C'est ainsi qu'après avoir parcouru le cercle des vérités d'un ordre surnaturel et nouveau que le dogme chrétien a

révélées aux hommes, l'auteur du *Traité des lois* se retrouve sur le terrain où, pendant tant de siècles, l'ancienne philosophie du droit s'était arrêtée, non sans honneur, mais sans puissance pour se rajeunir et se compléter d'elle-même.

Le développement logique de ses idées va donc le ramener maintenant au droit romain, comme étant, je ne dirai pas le dépôt le plus complet, mais l'unique dépôt de ce détail infini de principes et de règles dont s'est formée la science du droit naturel appliqué au droit civil.

Nous avons déjà dit quelle était la hardiesse du plan conçu par notre auteur.

Il ne s'agit pas seulement d'étudier le droit romain à la manière des commentateurs et des légistes, ni de faire revivre au 17e siècle la loi des Douze Tables ou l'édit du préteur; il s'agit de reprendre en entier ce corps de lois pour le transformer, pour l'empreindre d'un esprit nouveau, de celui-là même dont Domat vient de s'inspirer à la source de la vérité chrétienne.

La partie philosophique du *Traité des lois* n'est pas une vaine théorie, sans connexité, sans liaison nécessaire avec la partie pratique de ce grand ouvrage.

Comme le dit Domat lui-même, avec ce ton naïf et modeste où s'effaçait la personnalité de l'auteur : « Le dessein de mettre les lois civiles en ordre *a engagé* à composer un *Traité des lois* qu'*on a jugé* aussi nécessaire pour bien entendre les *lois civiles*, que l'est, pour apprendre la *géographie*, une connaissance au moins générale du système entier du monde, telle que nous la donne la *cosmographie*. Car on ne saurait bien entendre la nature et l'usage des différentes espèces de lois que par la vue de leur enchaînement aux premiers principes, et de leur rapport à l'ordre de la société dont elles sont les règles. »

Il ajoute cependant, et ce dernier trait, plein de bonhomie ou de finesse, montre combien la philosophie du droit était chose négligée et presque inouïe jusqu'à son ouvrage :

« Quelques personnes pourront penser que le dessein de ce traité n'était pas nécessaire pour l'étude des lois civiles, et *que la plupart les apprennent sans entrer dans ces connaissances;* et on avait douté, par cette raison, si on devait joindre à ce livre le *Traité des lois;* mais des personnes que leur rang et leur habileté en ont rendues juges (le chancelier d'Aguesseau fut sans doute une de ces personnes) ont estimé que ce traité ne devait pas être séparé du corps de ce livre, et que son utilité l'y rend nécessaire. »

Et comment, en effet, eût-il été possible de disjoindre ce jet unique d'une seule pensée qui descend si naturellement de la hauteur spéculative des principes à la simplicité pratique des détails, que les derniers chapitres du *Traité des lois*, et les premiers du livre des *Lois civiles*, reproduisent, comme une double épreuve, plus ou moins développée, le même fond d'idées et de faits ?

J'aurais voulu pouvoir citer ici, en l'abrégeant sans l'amoindrir, ce magnifique chapitre onze intitulé, comme le fut plus tard l'ouvrage de Montesquieu, de *l'Esprit des lois*. C'est presque tout ce qu'il y a de commun entre ces deux livres, dont l'un, fait pour un siècle religieux et grave, frappe surtout par l'enchaînement logique des idées, tandis que l'autre, pour adapter sa haute raison au goût d'un siècle plus frivole, affecte de briser à dessein les liaisons même les plus naturelles des diverses pensées, comme si, tout empreintes qu'elles sont souvent de génie, l'isolement où elles apparaissent devait les grandir encore.

La philosophie de Domat offre dans ce beau chapitre un caractère tout particulier d'intérêt; car, en conservant l'esprit qu'elle a puisé dans son contact avec les dogmes divins, elle commence à se mêler aux choses de la terre pour s'occuper aussi des lois qui sont sorties de la main des hommes.

Parmi tant de points de vue divers auxquels on peut se

placer pour définir les différentes sortes de lois, quel sera le caractère fondamental qui servira de base à leur classement ?

Ce sera, répond Domat, leur rapport plus ou moins direct, plus ou moins nécessaire, avec les deux lois primitives sur lesquelles toute société repose.

Les lois qui dérivent immédiatement de ces deux premières, et qui règlent, d'après leur esprit, ce qu'il y a dans chaque engagement d'essentiel à sa nature, « sont tellement justes partout et toujours, qu'aucune autorité ne peut ni les changer ni les abolir. »

On leur a donné pour cette raison le nom de lois immuables.

On les appelle encore lois naturelles, parce qu'elles sont gravées par Dieu dans notre conscience, et qu'elles « ont une autorité naturelle sur notre raison, qui ne nous est donnée que pour sentir la justice et la vérité, et nous y soumettre. »

Mais nous voyons qu'à côté de ces lois immuables ou naturelles, il y en a une foule d'autres qui peuvent être, dans chaque Etat, établies, modifiées ou abolies, suivant le besoin des temps et des circonstances, et qui ont pris de cette mobilité même le nom de lois arbitraires.

La justice n'est-elle donc pas *une* de sa nature ? Peut-elle varier suivant les lieux, peut-elle se modifier suivant les temps ? et ne reçoit-elle, en chaque pays, son caractère de justice et de vérité que de la force qui lui assure respect et obéissance ?

L'esprit net et positif de Domat va nous éclaircir cette difficulté, où le génie de Pascal s'était comme embarrassé lui-même.

La justice, suivant Domat, est *une* comme la vérité, ou plutôt la justice n'est autre chose que la vérité appliquée au discernement du juste et de l'injuste, pour servir de règle aux actions des hommes.

Et de même qu'il y a certaines vérités dont l'évidence

frappe tous les esprits, il y a des axiomes de justice que la nature et la raison enseignent à toutes les consciences.

Les premières conséquences qui se déduisent de ces principes semblent offrir le même caractère d'évidence et de clarté.

Mais, telle est la faiblesse de notre intelligence, telle est l'ombre mêlée à nos lumières, que, de conséquence en conséquence, nous arrivons bientôt à un point où le fil conducteur que nous croyons tenir d'une main assurée nous échappe. Nous n'apercevons plus cette liaison directe et nécessaire qui communiquait aux premières déductions l'évidence de leur principe.

Que sera-ce si deux règles de justice qui, dans leur énoncé, étaient différentes sans être contraires, paraissent arriver, dans leurs dernières conséquences, à une contradiction ou à une impossibilité ?

Il faudra bien qu'alors il intervienne une autorité qui tranche ces questions douteuses, qui choisisse entre les deux solutions contraires, qui mette comme arbitre le poids de sa propre volonté dans la balance pour la faire pencher d'un côté.

Et quelle sera cette autorité, sinon celle des puissances établies par Dieu, pour maintenir l'ordre de la société dans chaque Etat ?

La volonté du législateur humain viendra donc, dans ce cas, s'ajouter comme supplément à l'autorité du législateur divin, pour fixer le sens et la limite des lois naturelles, dans les cas où la lumière affaiblie de notre raison ne pourra plus discerner leur évidence.

C'est alors aussi qu'au principe fondamental des lois, qui est la justice, vient s'ajouter un principe subsidiaire, l'utilité : non pas l'utilité individuelle ou privée, toujours indigne de figurer parmi les motifs des lois, car elle ne sait inspirer que cet amour-propre qui est en opposition permanente avec le principe de l'amour mutuel ; mais l'utilité sociale, l'utilité publique, dont le sentiment, au

lieu de déprimer l'âme, l'élève, l'excite au sacrifice et à la vertu, et peut bien dès lors devenir une source de justice, puisqu'il dérive au fond du même principe que la justice elle-même.

Ainsi donc, là où un principe de justice absolue est engagé, préférer ce qui pourrait être utile à ce qui est juste, ce serait violer ouvertement les lois divines sur lesquelles reposent l'ordre et la société.

Là, au contraire, où il ne se trouve pas de règle de justice absolue qui soit applicable, l'utilité devient elle-même une sorte de justice relative qui suffit pour servir de fondement aux lois humaines (1).

Mais cette justice n'est plus, comme celle des lois primitives, évidente, inexorable, éternelle ; elle est, essentiellement variable et changeante, car elle dépend de circonstances toujours mobiles, et de l'appréciation, plus mobile encore, que font de ces circonstances les législateurs des peuples.

Cependant, à côté de ce caractère de mobilité dont Pascal se scandalisait si fort, les lois arbitraires ont aussi d'autres caractères généraux qui, jusqu'à un certain point, restent toujours les mêmes.

Pour parler d'abord de celles par lesquelles les puissances ne font que délimiter ou régler à de justes bornes les conséquences d'un principe de droit naturel, on peut remarquer, dans chacune de ces lois, « deux caractères qui en font, dit Domat, comme deux lois en une : car il y a une partie de ce qu'elles ordonnent qui est un droit naturel, et il y en a une autre qui est arbitraire. Ainsi, la loi qui règle la légitime des enfants renferme deux dispositions, l'une qui ordonne que les enfants aient part dans la succession de leur père, et c'est une loi immuable ; et l'autre qui

---

(1) « Les lois arbitraires étant indifférentes à ces fondements de l'ordre de la société, la justice de ces lois consiste dans l'utilité particulière qui se trouve à les établir selon que les temps et les lieux peuvent y obliger. » (*Traité des lois*, chap. XIII, n° 20)

règle cette portion à un tiers ou une moitié, ou plus ou moins, et celle-ci est une règle arbitraire, car ce pouvait être les deux tiers ou les trois quarts, si le législateur l'eût ainsi réglé (1). »

Mais ce n'est là, il faut le reconnaître, que la catégorie la moins nombreuse des lois arbitraires. La plupart ont pour objet le règlement de ces matières que l'on peut appeler arbitraires elles-mêmes ; car elles ne sont pas d'institution naturelle ou divine, mais d'invention humaine. Et ne semble-t-il pas que, dans celles-ci du moins, le droit immuable n'a rien à faire ?

Domat nous enseigne toutefois que ces matières même, dont les hommes ont inventé l'usage, ont encore leur fondement dans quelque principe qui tient à l'ordre général des sociétés ; et il ajoute que parmi cette foule de règles secondaires qu'elles renferment, on trouvera toujours mêlé quelque chose qui dérive des lois immuables.

Enfin, pour nous montrer quel est le caractère commun des diverses sortes de lois, comme il nous a dit quelle était leur commune origine, pour aboutir à ce dernier terme : que la soumission à la loi doit être *une*, partout et toujours, comme l'obéissance à Dieu, Domat ajoute :

« L'autorité universelle de toutes les lois consiste dans l'ordre divin, qui soumet les hommes à les observer. »

Et comment s'exprime cet ordre divin ?

Il s'exprime par la voix des puissances établies de Dieu parmi les hommes.

Lois immuables, lois arbitraires, toutes ont besoin ici-bas de cette sanction de l'autorité, dépositaire de la force et de la puissance.

Les premières, il est vrai, ont par elles-mêmes un caractère propre de justice qui leur donne autorité sur notre raison. « Mais parce que tous les hommes, dit Domat, n'ont pas toujours la raison assez pure pour reconnaître cette

(1) Page 16, col. 3.

justice, ou le cœur assez droit pour y obéir, la police donne à ces lois un autre empire indépendant de l'approbation des hommes, par l'autorité des puissances temporelles qui les font garder. Quant à l'autorité des lois arbitraires, n'ayant pas cette racine dans notre cœur, elle consiste seulement dans la force que leur donne la puissance de ceux qui ont droit de faire des lois, et dans l'ordre de Dieu qui commande de leur obéir. »

Nous savons donc maintenant ce qu'il y a d'acceptable dans ce mot de Pascal :

« La justice est ce qui est établi. »

On peut dire, avec lui, dans un certain sens :

« Il serait bon qu'on obéît aux lois et coutumes, parce qu'elles sont lois, et que le peuple comprît que c'est là ce qui les rend justes. »

Mais combien Domat me paraît non-seulement plus sage, mais plus vrai, lorsque, évitant de donner à sa pensée cette forme contristante et dure, il s'attache, au contraire, à ne séparer jamais, dans la définition du droit, ces quatre grandes choses, qui s'enchaînent et s'engendrent pour ainsi dire l'une l'autre : Dieu, son amour, sa justice et la loi !

Combien l'autorité obtient plus facilement soumission et obéissance, quand on la présente comme établie pour faire prévaloir ce qu'il y a de bon, de juste, d'utile à la société tout entière !

La force elle-même se sanctifie quand, paraissant à la suite de cette théorie consolante, elle devient, pour ainsi dire, le pouvoir exécutif de la charité.

C'est pour cela qu'un esprit éminent a eu raison de dire que la religion catholique est « la plus grande, la plus sainte école du respect qu'on ait vue dans le monde. »

Son secret pour enseigner le respect, c'est de l'ennoblir, en mêlant toujours à la notion de l'autorité celle de la justice, à la notion de l'obéissance celle de l'amour ; en ne laissant voir la puissance humaine qu'assistée de la force divine qui la règle et l'autorise ; en montrant la liberté elle-

même réduite à s'appuyer sur ce secours d'en haut pour faire le bien ; mais surtout, en donnant à ceux qui obéissent, comme à ceux qui commandent, un principe commun, l'ordre établi par Dieu, et une fin commune, la possession de son bonheur, par l'exercice mutuel de la charité.

(*La fin à une prochaine livraison.*)

BULLETIN.

DES SÉANCES DU MOIS DE DÉCEMBRE 1851.

Séance du 6. — Comité secret.

Séance du 13. — M. Michel Chevalier fait hommage à l'Académie, au nom de M. le baron Jean de Dercsenyi, conseiller aulique de S. M. l'empereur d'Autriche, d'un ouvrage intitulé : *Mon système d'éducation*, traduit de l'allemand par M. Taron. L'auteur de cet ouvrage, a dit M. Michel Chevalier, s'est fait remarquer déjà par ses efforts intelligents contre les doctrines communistes. M. Deresenyi est un cœur chaud et un esprit droit, passablement original, et qui aime à conter. Il le fait avec agrément, et son livre en tire un intérêt particulier. L'ouvrage a trouvé dans M. Taron un traducteur habile et sera lu avec fruit. — M Babbage, correspondant de l'Académie, adresse en hommage un volume intitulé : *Exposition de 1851, ou Considérations sur l'industrie, la science et le gouvernement en Angleterre* (en anglais). — M. le président annonce qu'il a été déposé au secrétariat, en temps utile, cinq mémoires pour le concours ouvert sur la question relative à l'*Histoire des différents systèmes de philosophie morale qui ont été enseignés dans l'antiquité jusqu'à l'établissement du christianisme*. Ces cinq mémoires sont renvoyés à la section de morale. M. le président annonce en outre que trois mémoires ont été aussi déposés, en temps utile, pour le concours concernant *les associations autres que les sociétés de secours mutuels, soit entre les ouvriers, soit entre les patrons et les ouvriers*. Ces trois mémoires sont renvoyés à la section d'économie politique. Ces deux sujets de prix ont été proposés pour 1852, et le délai pour le dépôt des mémoires était fixé au 30 novembre 1851. — M. Damiron lit un *Mémoire sur Diderot*.

Séance du 20. — M. Barthélemy Saint-Hilaire lit un *Mémoire sur l'histoire du syllogisme*. — M. Damiron continue la lecture de son *Mémoire sur Diderot*.

Séance du 27. — M. Ch. Dupin fait hommage à l'Académie d'un exemplaire du discours qu'il a prononcé à la distribution des prix aux exposants français, le 25 novembre dernier.— M. le secrétaire perpétuel présente, au nom de l'auteur, M. le professeur Roux, membre de l'Académie des sciences, un exemplaire du discours qu'il a prononcé à la séance publique de la faculté de médecine de Paris du 5 novembre dernier. L'Académie charge son secrétaire perpétuel d'exprimer ses remercîments à M. Roux. — Comité secret. — M. Damiron continue la lecture de son *Mémoire sur Diderot*.

Sommaire des deux dernières livraisons.

Novembre et Décembre 1851.

AVIS IMPORTANT.

Toutes les réclamations relatives à la non-réception d'une livraison doivent être adressées au plus tard *dans le* [illegible] c'est-à-dire immédiatement après la réception de la livraison suivante ; passé ce délai, elles seraient regardées comme non avenues, et chaque livraison réclamée serait payée 2 francs.

Ces réclamations doivent être adressées à M. [illegible] Poncan, directeur du *Compte rendu de l'Académie des Sciences morales et politiques*, et chargé de l'administration de ce Recueil.

MM. les Abonnés qui n'ont point fait connaître le 1er janvier, *au plus tard*, leur intention de discontinuer leur abonnement, sont considérés comme abonnés pour l'année suivante.

CONDITIONS DE LA SOUSCRIPTION.

Le *Compte rendu des Séances de l'Académie des Sciences morales et politiques* paraît tous les mois, par livraisons de 4 à 6 feuilles, formant chaque année deux volumes in-8° de 30 à 35 feuilles, [illegible] Table générale des matières.

Paris, 20 fr. — Départements, 22 fr. 50 c. — Étranger, 25 fr. *Payable d'avance ou sur un mandat à vue*, au bureau de l'Administration, rue des Poitevins, 6, à Paris.

Première Série.

Il reste un très-petit nombre d'exemplaires complets de l'ancienne collection formant la première série de ce Recueil.

Cette série se compose de dix volumes (années 1842, 1843, 1844, 1845 et 1846), qui sont en vente, au bureau de l'Administration, au prix de 100 fr. ; celui des années 1847, 1848, 1849, 1850 et de 1851, est de 20 fr. par an ; réunies, 200 fr.

On s'abonne chez les Directeurs des Messageries, les principaux Libraires de France, et à l'Étranger.

LONDRES, chez Barthès et Lowell.
SAINT-PÉTERSBOURG, chez J. Issakoff, Gostinoi-Dvor, 27 ; — [illegible] et Cie, au Pont de Police, maison de l'Église hollandaise.
LA NOUVELLE-ORLÉANS (États-Unis), chez V. Hébert.
NEW-YORK, au bureau du *Courrier des États-Unis*, et chez tous les [illegible] de ce journal.
LISBONNE, chez P. Plantier.
MADRID, chez Jaymebon et Cie.
TURIN, chez Bocca ; — Gianini et Fiore.
MILAN, chez les frères Dumolard.
ROME, chez Merle.
GENÈVE, chez Cherbuliez.
MEXICO, chez Devaux.
RIO DE JANEIRO, chez Garnier, rue d'Ouvidor, 69.

Paris. — Typographie PANCKOUCKE, rue des Poitevins, 14.

SÉANCES ET TRAVAUX

DE

L'ACADÉMIE

DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

COMPTE RENDU

PAR

M. CH. VERGÉ
AVOCAT, DOCTEUR EN DROIT

SOUS LA DIRECTION

DE M. MIGNET
SECRÉTAIRE PERPÉTUEL DE L'ACADÉMIE

Troisième Série

TOME PREMIER (XXIe DE LA COLLECTION)

Février 1852. — 2e Livraison

PARIS
A L'ADMINISTRATION DU COMPTE RENDU
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES
Rue des Poitevins, n° [illegible]

1852

Toute réclamation de livraisons non reçues doit être adressée directement à l'Administration.

TABLE DES MATIÈRES

Contenues dans la 2e livraison (Février 1852).

Travaux de MM. les Membres de l'Académie.

Communications de savants étrangers.

AVIS. — Ceux de nos abonnés qui désirent compléter leur collection, ou se procurer soit des livraisons, soit des volumes détachés, sont priés de le faire dans le plus bref délai. Plusieurs années sont ou vont être épuisées. L'Administration offre, dès à présent, de reprendre au prix de 20 fr. le second volume de 1843.

MÉMOIRE

SUR DIDEROT

PAR M. DAMIRON [1].

II.

PHILOSOPHIE.

Théologie naturelle.

Toutefois, avant de considérer Diderot précisément comme philosophe, je voudrais dire quelques mots sur lui comme historien de la philosophie, ou du moins comme auteur d'un certain nombre d'articles publiés par lui, à ce titre, dans l'*Encyclopédie*. Ce sera, par un procédé assez légitime, l'apprécier dans la critique, avant de le suivre dans la doctrine.

Chez tout historien de la philosophie il y a deux choses à distinguer, l'histoire et la philosophie; l'une appliquée à la connaissance, et l'autre à la discussion et à l'appréciation des systèmes. Or, dans Diderot, ni l'une ni l'autre n'est vraiment éminente; l'histoire y est fragmentaire, éparse et par points détachés; elle y manque, par conséquent, de son

(1) Voir ci-dessus, page 9.

plus grand intérêt, lequel consiste à reproduire de suite et dans leur ordre les idées fondamentales des différentes écoles et à nous mettre ainsi sur la voie de la loi propre au développement de l'esprit philosophique ; elle y est également condamnée à ne faire que très-imparfaitement sentir les rapports de la philosophie avec les autres branches des conceptions humaines, telles que la religion, les lettres, la politique et les arts ; isolée des autres histoires, elle ne peut ni leur prêter ni en recevoir beaucoup de lumières. Elle pèche par défaut d'unité et d'ampleur.

Mais du moins, traitée de la sorte, est-elle pour Diderot, en l'absence d'un travail plus suivi et plus large, un moyen d'insister avec plus de profondeur et de précision, avec une plus rare érudition, sur les points particuliers qu'il aborde un à un, et de donner ainsi à ces morceaux le caractère de mémoires? Je n'oserais l'affirmer. Diderot est fort instruit (1), sans doute; mais ce n'est pas un savant, ou il ne l'est que de seconde main et avec l'aide d'autrui, de Brucker en particulier (auquel il rend du reste hommage pour les nombreux secours qu'il lui emprunte); et il n'en peut guère être autrement. Ce n'est pas, en effet, avec sa fougue, et, si l'on peut le dire, son emportement aux idées, ce n'est pas non plus, il faut l'avouer, avec les impérieuses nécessités que fait peser sur lui la vaste et laborieuse entreprise dont il porte la plus lourde charge, qu'il lui est loisible de se livrer aux longues et sévères études d'une exacte érudition. Ce n'est pas, d'ailleurs, à cet esprit, toujours si prompt à se donner, à se prodiguer, à se laisser prendre son temps, ses soins et ses pensées ; ce n'est pas à l'auteur

(1) Il disait : « Je sais, à la vérité, un assez grand nombre de choses; mais il n'y a presque pas un homme qui ne sache sa chose beaucoup mieux que moi. Cette médiocrité en tout genre est la suite d'une curiosité effrénée et d'une fortune si modique, qu'il ne m'a jamais été permis de me livrer tout entier à une seule branche de la connaissance humaine. J'ai été forcé toute ma vie de suivre des occupations auxquelles je n'étais pas propre, et de laisser de côté celles auxquelles j'étais appelé par goût. »

toujours si prêt et si ardent à produire, et produisant de tout, depuis le roman et le drame jusqu'aux livres de métaphysique, depuis ses *Salons* sur les arts jusqu'à ses articles sur les métiers, qu'on peut bien demander d'être un Gassendi ou un Bayle. Ce qu'il y a en lui du savant, c'est ce qu'il lui en faut pour le besoin du moment et pour le monde auquel il s'adresse; il n'en veut et n'en a pas davantage.

Quant à la philosophie dont il use dans l'examen des systèmes qu'il est appelé à juger, il ne faudrait pas croire sur sa réputation, et d'après certains de ses autres écrits, qu'elle est ici fort téméraire; on se tromperait. D'abord elle s'y marque à peine, et on ne s'aperçoit guère du sens auquel elle incline de préférence qu'à la faveur ou à la défaveur avec lesquelles il expose telles ou telles doctrines; en général, il analyse plus qu'il ne discute, et fait plutôt connaître qu'il n'apprécie les opinions dont il rend compte. Sa critique est peu approfondie, et ses jugements peu développés. Ensuite, ce qu'il y montre des principes qu'il admet, appartient à sa manière la plus moderée de philosopher (car il en a plusieurs); il ne s'agit, par conséquent, ici ni de matérialisme, ni d'athéisme, mais tout au plus de sensualisme, à peu près à la façon de Locke, et presque avec autant de mesure. On a cité son article *Aristippe*, comme contenant, sous le rapport de la morale, quelques traits un peu vifs; mais ils consistent en anecdotes plutôt qu'en propositions dogmatiques; et en général, dans l'*Encyclopédie*, Diderot philosophe sur un ton et dans un mode qui ne sont plus ceux surtout de ses dernières productions. On s'aperçoit qu'il travaille alors à une œuvre collective, destinée à être fort répandue, et qu'il ne voudrait pas, par imprudence, mettre en plus de périls qu'elle n'en court déjà par elle-même. Il s'impose donc certains ménagements, il entre dans de certains accommodements, dont Voltaire même lui fait un reproche, quoiqu'à vrai dire il n'y ait pas trop de quoi, et ce n'est plus ici le penseur qui ailleurs se contient et se modère si peu, a si peu d'égard et de respect; Diderot n'est jamais précisément un sage, mais

il peut être parfois, si je l'ose dire, un prudent, et c'est au moins relativement ce qu'il paraît en général dans ses divers articles de l'*Encyclopédie*.

Mais j'arrive à ce qui est plus expressément et plus directement sa philosophie ; et convaincu d'abord que chez lui il faut la chercher, comme on dit, un peu partout, car elle y est très-disséminée, ensuite qu'elle y est très-diverse d'une époque de sa vie à l'autre, au point même qu'à la fin elle est à peu près la négation de ce dont au commencement elle était l'affirmation, je ne me dissimule pas la difficulté d'en bien saisir l'esprit, la marche et le développement, et je n'espère y parvenir qu'en ayant soin de le consulter dans chacun de ses principaux écrits, pris chacun à sa date. Naigeon, dans les *Mémoires* qu'il lui a consacrés, a fait l'essai d'un tel travail, mais à sa manière et à son point de vue, avec son froid fanatisme de matérialiste et d'athée. Sans l'imiter, sans partager surtout ses sentiments et ses principes, on peut profiter de sa tentative, et faire, avec son secours, quelque chose qui soit plus impartial et plus complet.

Afin de disposer, dans mon analyse, les différentes parties de la philosophie de Diderot selon un ordre qu'il trace et qu'il autorise au moins spéculativement, quoique dans la pratique il ne le suive pas (il n'en suit aucun), je me réglerai sur celui qui résulte de sa définition et de sa division de la philosophie, telles qu'il les donne dans l'*Encyclopédie*.

Qu'est-ce donc, selon lui (ou plutôt selon Wolf, dont il emprunte ici les idées et même les termes), que la philosophie? La science des possibles en tant que possibles : ce qui revient à dire qu'elle est la science de la raison suffisante des choses, puisque tous les différents possibles ne peuvent être à la fois, qu'il y a une raison qui détermine les uns à être plutôt que les autres, et que c'est cette raison que la philosophie cherche à assigner (*Œuvres de Diderot*, tome XVIII, page 234.)

Et comme les possibles embrassent toutes choses et qu'il y a par conséquent une raison suffisante de toutes choses,

les objets de la philosophie sont, ce qui comprend tout en effet, Dieu, l'âme et la matière, et elle-même, elle est théologie naturelle ou science des possibles à l'égard de Dieu, psychologie ou science des possibles à l'égard de l'âme, et physique ou science des possibles à l'égard du corps ; et, ce qui revient au même, elle est la science d'un être subsistant de toute nécessité par lui-même ; autrement il y aurait des choses possibles de la possibilité desquelles on ne saurait rendre raison ; et la science des êtres qui ont leur raison dans cet être subsistant par lui-même, et ont le nom de créatures : et comme ils manifestent leur action par la pensée ou l'étendue, il y a dans la science dont ils sont l'objet, la doctrine des esprits et la doctrine des corps.

De plus, parce que, avec ces sciences, il y a les applications auxquelles elles donnent lieu, une pratique avec une théorie, il y a une double philosophie, la philosophie spéculative, qui se borne à la contemplation, et la philosophie active qui règle l'action sur la contemplation : de là le culte qui dérive de la théologie naturelle, la morale qui dépend de la science des esprits, et l'industrie de celle des corps.

Tel sera l'ordre selon lequel je rechercherai dans les différents écrits de Diderot, et présenterai dans mon analyse, les nombreux éléments de philosophie qu'on trouve répandus chez lui. J'aurai soin en même temps de les faire se succéder, autant que possible, selon les dates auxquelles ils appartiennent. Si je prête ainsi à l'auteur un arrangement qu'il n'a pas fait, mais dont on ne saurait, sous peine de confusion, se passer en l'étudiant, je ne lui imposerai rien cependant qui, au fond, ne lui convienne.

Je commence par Dieu. Que pense Diderot sur Dieu ? des choses très-diverses, et qui le sont en raison de la diversité de ses productions et des dates auxquelles elles se lient.

La première (1745) où il y ait trace de sentiments philosophiques est sa traduction de l'*Essai sur le mérite et la vertu*, ou plutôt les remarques et les réflexions qui l'accompagnent et qui font que l'ouvrage, comme il le dit, qui dans

le texte n'était proprement qu'une démonstration métaphysique, s'est converti par le commentaire en éléments de morale assez considérables. Or, voici ce qu'on trouve au sujet de Dieu, tant dans le *discours préliminaire* que dans les *notes :* « Le but de cet ouvrage est de montrer que la vertu est presque indivisiblement attachée à la connaissance de Dieu, et que le bonheur temporel de l'homme est inséparable de la vertu : point de vertu sans croyance en Dieu, point de bonheur sans vertu ; ce sont les deux propositions de l'illustre philosophe dont je vais exposer les idées. »

« Des athées, ajoute Diderot, qui se piquent de probité, et des gens sans probité qui vantent leur bonheur, voilà mes adversaires. » (*Discours préliminaire.*) Il affirme donc ici Dieu, comme fondement de l'ordre moral, mais il s'exprime bientôt (dans les notes) plus clairement encore. « Si nous arrivions, dit-il, dans ce monde avec la raison que nous portions à l'opéra la première fois que nous y entrâmes, et si la toile se levait brusquement, frappés de la grandeur, de la magnificence et du jeu des décorations, nous n'aurions pas la force de nous refuser à la connaissance de l'ouvrier éternel qui a préparé le spectacle; mais qui s'aviserait de s'émerveiller de ce qu'il voit depuis cinquante ans? Les uns, occupés de leurs besoins, n'ont guère le temps de se livrer à des spéculations métaphysiques; le lever de l'astre du jour les appelait à leur travail; la plus belle nuit, la nuit la plus touchante, était muette pour eux, ou ne leur disait autre chose, sinon qu'il était pour eux l'heure du repos. Les autres, moins occupés, n'ont jamais eu l'occasion d'interroger la nature, ou n'ont pas eu l'esprit d'entendre sa réponse. Le génie philosophe qui, secouant le joug de l'habitude, s'étonna le premier des prodiges qui l'environnaient, a pu se faire attendre longtemps. » (Page 73.) Et plus loin (page 87) : « L'athéisme laisse la probité sans appui; il fait pis, il pousse indirectement à la dépravation. Cependant Hobbes était bon citoyen, bon parent, bon ami, et ne croyait pas en Dieu. Ces hommes ne sont pas conséquents; on offense un Dieu,

dont on admet l'existence, et on nie l'existence d'un Dieu dont on a bien mérité. S'il y avait à s'étonner, ce ne serait pas d'un athée qui vit bien, mais d'un chrétien qui vit mal.» Enfin, page 90, et toujours dans les notes, on trouve encore ceci : « Si, dès ce monde, la vertu porte avec elle sa récompense, et le vice son châtiment, quel motif d'espérer pour le théiste ! n'aura-t-il pas raison de croire que l'être qui exerce dans cette vie une justice distributive entre les bons et les mauvais, n'abandonne pas cette voie consolante dans l'autre ? ne pourra-t-il pas regarder les biens présents dont il jouit comme les arrhes du bonheur éternel qui l'attend ? Mais si l'on supposait, au contraire, qu'un honnête homme ne peut être que malheureux en ce monde, et que la félicité temporelle est incompatible avec la vertu, l'économie singulière qui régnerait dans l'univers ne le porterait-elle pas à se méfier de l'ordre qui régnerait dans l'autre vie ? Décrier la vertu, n'est-ce pas prêter main forte à l'athéisme, n'est-ce pas ébranler l'existence d'un Dieu, sans fortifier la croyance à la vie à venir ? »

C'est là du déisme assurément, et même un déisme qui a cela de particulièrement satisfaisant, qu'il tend à prouver Dieu par des raisons tirées de l'ordre moral; ce qui est la vraie manière de procéder, quand on veut démontrer non pas le Dieu auteur du monde, le Dieu du géomètre et du physicien, mais le Dieu père de l'humanité, le bon et le juste par excellence; et si Diderot, en ce point, peut-être un peu trop disciple de Leibnitz, n'a guère vu, comme moyen d'intervention divine dans la conduite des choses humaines, que la justice et ses suites, et n'a point assez considéré en même temps l'épreuve, qui y a pourtant sa large part, il n'en a pas moins nettement conclu d'une certaine action de la Providence à la Providence elle-même.

Naigeon ne s'y est pas trompé, quand, dans ses observations sur cette opinion de Diderot, il dit, à son point de vue, qu'elle porte complétement à faux ; que c'est le premier aperçu d'un homme qui n'a vu qu'un côté de l'objet et qui

AVIS IMPORTANT.

Toutes les réclamations relatives à la non-réception d'une livraison doivent être adressées au plus tard *dans le mois*, c'est-à-dire immédiatement après la réception de la livraison suivante; passé ce délai, elles seraient regardées comme non avenues, et chaque livraison réclamée serait payée 2 francs.

Ces réclamations doivent être adressées à M. [illegible] Poucin, directeur du *Compte rendu de l'Académie des Sciences morales et politiques*, et chargé de l'administration de ce Recueil.

MM. les Abonnés qui n'ont point fait connaître le 1er Janvier, *au plus tard*, leur intention de discontinuer leur abonnement, sont considérés comme abonnés pour l'année suivante.

CONDITIONS DE LA SOUSCRIPTION.

Le *Compte rendu des Séances de l'Académie des Sciences morales et politiques* paraît tous les mois, par livraisons de [illegible] à 6 feuilles, formant chaque année deux volumes in-8° de 30 à 35 feuilles, avec une Table générale des matières.

Paris, 20 fr. — Départements, 22 fr. 50 c. — Étranger, 25 fr. — *Payable à l'avance en [illegible] un mandat à vue*, au bureau de l'Administration, rue des Poitevins, 6, à Paris.

Première Série.

Il reste un très-petit nombre d'exemplaires complets de l'ancienne collection formant la première série de ce Recueil.

Cette série se compose de dix volumes (années 1842, 1843, 1844, 1845 et 1846), qui sont en vente, au bureau de l'Administration, au prix de 100 fr.; celui des années 1847, 1848, 1849, 1850 et de 1851 est de 20 fr. par an; réunies, 200 fr.

On s'abonne chez les Directeurs des Messageries, les principaux Libraires de France, et à l'Étranger.

LONDRES, chez Barthès et Lowell.
SAINT-PÉTERSBOURG, chez J. Issakoff, Gostinoï-Dvor, 22; — [illegible] et Cie, au Pont de Police, maison de l'Église hollandaise.
LA NOUVELLE-ORLÉANS (États-Unis), chez V. Hébert.
NEW-YORK, au bureau du *Courrier des États-Unis*, et chez tous [illegible] de ce journal.
LISBONNE, chez P. Plantier.
MADRID, chez Jaymebon et Cie.
TURIN, chez Bocca; — Gianini et Fiore.
MILAN, chez les frères Dumolard.
ROME, chez Merle.
GENÈVE, chez Cherbuliez.
MEXICO, chez Devaux.
RIO DE JANEIRO, chez Garnier, rue d'Ouvidor, 69.

Paris. — Typographie PANCKOUCKE, rue des Poitevins, 14.

SÉANCES ET TRAVAUX

DE

L'ACADÉMIE

DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

COMPTE RENDU

PAR

M. CH. VERGÉ
AVOCAT, DOCTEUR EN DROIT

SOUS LA DIRECTION

DE M. MIGNET
SECRÉTAIRE PERPÉTUEL DE L'ACADÉMIE

Troisième Série

TOME PREMIER (XXIe DE LA COLLECTION)

Février 1852. — 2e Livraison

PARIS

A L'ADMINISTRATION DU COMPTE RENDU
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES
RUE DES POITEVINS, N° 6

1852

Toute réclamation de livraisons non reçues doit être adressée directement à l'Administration.

« Or, le feu qui m'a servi est partout, dans la pierre, dans le « bois, dans l'atmosphère. L'âme c'est le feu, le feu c'est la « vie. La création du monde est une hypothèse beaucoup moins « merveilleuse que celle que je cherche à vous expliquer. » Disant ces mots, Helvetius alluma une seconde bougie : « Vous voyez que mon premier homme a transmis la vie, sans l'existence d'un Dieu. » — « Vous ne vous apercevez pas, « lui dis-je alors, que vous avez prouvé l'existence de Dieu « en la voulant nier : car je veux bien que la vie soit sur la « terre, mais encore a-t-il fallu quelqu'un pour allumer le « feu ; j'imagine que le charbon ne se serait pas allumé tout « seul. »

Mais, pour en revenir aux *Pensées* elles-mêmes, ce que veut y établir Diderot, c'est que Dieu se prouve mieux par l'aile d'un papillon ou l'œil d'un ciron que par l'intelligence de l'homme, par un être privé de raison que par un être qui en est doué. Or, Dieu se prouve sans doute ainsi; mais quel Dieu? Rigoureusement, ce n'est pas le Dieu moral, ce n'est pas le Dieu juste et bon, ce n'est pas le Dieu de l'humanité : celui-là, il n'y a que l'humanité, que l'être doué de raison qui le démontre; c'est le Dieu de la nature, le Dieu de la matière et du mouvement. Aussi qu'arrive-t-il ? C'est que, quand Diderot se demande ce qu'est Dieu, tel qu'il le conçoit ici, après quelque embarras dans sa réponse, après avoir dit : « question que l'on fait aux enfants, et que les philosophes ont bien de la peine à résoudre ; » il finit par faire de son Dieu quelque chose de tellement sensible, qu'il est assez difficile de le distinguer du monde lui-même. « Les hommes ont banni la Divinité d'entre eux, dit-il; ils l'ont reléguée dans un sanctuaire. Détruisez ces enceintes, élargissez Dieu, voyez-le partout où il est, ou dites qu'il n'est pas. Si j'avais un enfant à dresser, je lui ferais de Dieu une compagnie si réelle, je multiplierais tellement autour de lui les signes indicateurs de la présence divine, que je l'accoutumerais à dire : Nous étions quatre, Dieu, mon ami, mon gouverneur et moi. » (*Ibid.* pages 214 et 215.)

A cette doctrine sur Dieu, l'auteur joint, dans ses *Pensées*, quelques considérations sur les religions positives, qu'il termine par cette espèce de profession de foi : « Je suis chrétien, non parce que saint Augustin l'était, mais parce qu'il est raisonnable de l'être. Je suis né dans l'Eglise catholique, apostolique et romaine, et je me soumets de toute ma force à ses décisions. Je veux mourir dans la religion de mes pères; je la crois bonne autant qu'il est possible à qui n'a jamais eu aucun commerce immédiat avec la Divinité et qui n'a jamais été témoin d'aucun miracle. » (Page 237.)

Voilà où en est sur Dieu Diderot dans ses *Pensées*. C'est encore à peu près le sentiment qu'il exprime dans ses *Notes* sur l'*Essai*, mais ce ne sera plus celui que nous allons trouver dans plusieurs de ses écrits ultérieurs.

Ainsi, d'abord dans sa *Lettre sur les aveugles*, qui paraît trois ans après les *Pensées* (1749), il fait dire à l'aveugle Saunderson, discutant sur Dieu avec un ministre : « Le mécanisme animal, fût-il aussi parfait que vous le prétendez, qu'a-t-il de commun avec un être intelligent? N'est-ce pas comme s'il déclarait maintenant douteuse la preuve qu'il avait précédemment accréditée? N'est-ce pas comme s'il passait d'une opinion à une autre? Avant il admettait Dieu à la vue de l'aile du papillon, de l'œil du ciron, et plus généralement la matière organisée; cette matière maintenant ne lui révèle plus rien. Reste donc le doute, puisque d'ailleurs il ne revient pas à son premier argument, celui qu'il tirait de l'ordre moral.

Aussi poursuit-il, avec son aveugle, en ces termes : « Un phénomène est-il, à notre avis, au-dessus de l'homme, nous disons aussitôt : C'est l'ouvrage de Dieu; notre vanité ne se contente pas à moins; ne pourrions-nous pas mettre dans nos discours un peu moins d'orgueil et un peu plus de philosophie? Si la nature nous offre un nœud difficile à délier, laissons-le pour ce qu'il est, et n'employons pas à le couper la main d'un être qui devient ensuite un nouveau nœud plus indissoluble que le premier. Demandez à un Indien

pourquoi le monde reste suspendu dans les airs, il vous répondra qu'il est porté sur le dos d'un éléphant. Et l'éléphant, sur quoi s'appuie-t-il? sur une tortue; et la tortue? Cet Indien vous fait pitié, et l'on pourrait vous dire comme à lui : Mon ami, confessez d'abord votre ignorance, et faites-moi grâce de l'éléphant et de la tortue. » (Page 307).

Et comme on lui oppose l'autorité de Leibnitz, de Newton et de Clarke en cette matière, Diderot, toujours sous son personnage, dit : « Je ne vois rien; cependant j'admets tout un ordre admirable: mais je ne compte pas que vous en exigiez davantage. Je vous le cède sur l'état actuel de l'univers, pour obtenir de vous, en revanche, la liberté de penser ce qu'il me plaira de son ancien et premier état. » (Page 327.)

Et ce qu'il lui plaît de penser à cet égard, c'est que dans le débrouillement de la matière il se rencontre une multitude d'êtres informes parmi quelques êtres bien organisés, des animaux sans tête, sans pieds ou sans estomac : il conjecture donc que, dans le commencement, où la matière en fermentation faisait éclore l'univers, les êtres informes étaient fort communs; et pourquoi pas aussi les mondes? combien de mondes estropiés, manqués, se sont dissipés, se forment et se dissipent peut-être à chaque instant dans des espaces éloignés! « O philosophes, transportez-vous donc avec moi sur les confins de cet univers, au delà du point où je touche et où nous voyons des êtres organisés, et cherchez, à travers ces agitations irrégulières, quelques vestiges de cet être intelligent dont vous admirez ici la sagesse! Ce monde même que nous habitons, quel est-il? un composé sujet à des révolutions, qui toutes indiquent une tendance à la destruction; une succession rapide d'êtres qui s'entre-suivent, se poussent et disparaissent, une symétrie passagère, un ordre momentané. » (Page 330.)

Cependant Saunderson s'agite dans cet entretien; il était mourant, il lui survient un accès de délire, dont il sort en s'écriant : « O Dieu de Clarke et de Newton, prends pitié de

moi ! » C'est une prière, mais, si on me permet de le dire, elle est de complaisance plus que de confiance et de foi ; c'est de la résignation, mais par accommodement et concession, plutôt que par pieuse conviction. Diderot voudrait encore croire, mais il ne croit plus, il a lui-même infirmé les motifs qu'il en avait. Il a d'abord sacrifié la preuve morale à la preuve physique, il sacrifie celle-ci, à son tour, au doute, et Dieu est maintenant pour lui une hypothèse qui n'explique rien et dont on n'a que faire dans la science (1).

Une lettre de Diderot à Voltaire, de l'année même où parut la *Lettre sur les aveugles*, et qui roule précisément sur le point en question, vient confirmer ces remarques.

« Le sentiment de Saunderson, » écrit-il à son correspondant, dont évidemment il ménage et ne voudrait pas choquer le déisme, « n'est pas plus mon sentiment que le vôtre ; mais ce pourrait bien n'être pas ce que je vois. Ces rapports, qui nous frappent si vivement, n'ont pas le même éclat pour un aveugle ; il vit dans une obscurité perpétuelle, et cette obscurité doit beaucoup ajouter de force pour lui à ses raisons métaphysiques : c'est ordinairement pendant la nuit que s'élèvent les vapeurs qui obscurcissent en moi l'existence de Dieu ; le lever du soleil les dissipe toujours. »

Le voilà donc qui met sa foi en Dieu à la merci d'une sensation, et qui croit ou ne croit pas, selon qu'il fait jour ou nuit ; la lumière ou les ténèbres décident de sa religion : évidemment il en est au doute.

Cependant, je dois le faire observer, Rousseau, qui ne doutait pas, rendant compte de l'état de son âme, dans l'épanchement d'un entretien intime, au témoignage de Mme d'Epinay, s'exprimait à peu près dans le même sens que Diderot : « Quelquefois, au fond de mon cabinet, disait-il, mes deux poings dans les yeux, ou au milieu des ténèbres de la

(1) Dieu n'est plus même alors l'hypothèse dont on rapporte que Lagrange disait à sa manière : « Zolie hypothèse et qui explique beaucoup de zoses. »

nuit, je suis de l'avis de Saint-Lambert ; mais voyez cela, s'écriait-il, en montrant d'une main le ciel, la tête élevée et avec le regard d'un inspiré : le lever du soleil, en dissipant la vapeur qui couvre la terre, et en m'exposant la scène brillante et merveilleuse de la nature, dissipe en même temps tous les brouillards de mon esprit. Je retrouve ma foi, mon Dieu, ma croyance en lui ; je l'admire, je l'adore, et je me prosterne en sa présence. »

Diderot, poursuivant dans sa lettre à Voltaire, ajoute : « Voici quelques raisonnements que j'aurais prêtés à Saunderson, sans la crainte de ceux que vous m'avez si bien peints ; » et ces raisonnements reviennent en résumé à ces points : pour que quelque chose soit, il faut que quelque chose ait été éternellement ; pour que quelque chose de matériel soit, il faut que quelque chose de matériel ait été de toute éternité ; et de même pour ce qui est spirituel. D'où suit, selon Diderot, cette conclusion, que les êtres spirituels et corporels sont le composé de l'univers, et que l'univers est Dieu : conclusion, dit-il à Voltaire, que simplifierait et confirmerait l'opinion qui vous est commune avec Locke, que la pensée pourrait bien être une modification de la matière.

En effet, il n'y aurait plus alors à s'embarrasser de la distinction de l'âme et de la matière ; car il n'y aurait plus que la matière, et Dieu lui-même serait la matière éternelle, comme l'homme et le monde la matière temporaire ; et l'esprit en toutes choses ne serait qu'une propriété, qu'un mode de la matière ; ce serait certes là une simplification, mais non une démonstration de la conclusion de Diderot.

On lit encore dans la même lettre ces paroles : « Ah ! monsieur, qu'il est facile à un aveugle de se perdre dans un labyrinthe de raisonnements semblables, et de mourir athée... Mais je laisse à Saunderson ce qui reste aux sceptiques les plus déterminés, toujours quelque espérance qu'ils se trompent. Mais, que cela soit ou non, je ne suis point de leur avis ; je crois en Dieu, quoique je vive très-bien avec des

athées. » — Suit l'éloge de ces athées avec cette remarque qui le termine, et qui laisse assez peu de valeur à ces mots *je crois en Dieu* dans la bouche de Diderot : « Il est très-important de ne pas prendre la ciguë pour du persil, mais nullement de ne pas croire en Dieu. Le monde, disait Montaigne, est un esteuf qu'il a abandonné à peloter aux philosophes; j'en dis presque autant de Dieu. »

Ce n'est pas ce que soutenait Diderot, dans ses notes de l'*Essai sur le mérite et la vertu*, lorsqu'il se proposait de prouver que la vertu est presque indivisiblement attachée à la connaissance de Dieu, qu'il affirmait même plus positivement qu'il n'y a point de vertu sans croyance en Dieu, et qu'il allait jusqu'à dire des athées qui se piquent de probité : voilà mes adversaires. C'est tout le contraire maintenant qu'il soutient ; c'est l'indifférence de l'idée de Dieu, en matière de morale, qu'il professe; opinion que Voltaire relève quelque part, et attaque en la poussant ainsi à ses conséquences rigoureuses : A défaut d'un autre Dieu, je suis mon dieu à moi-même, je suis ma loi, je ne regarde que moi. Si les autres sont moutons, je me fais loup; s'ils sont poules, je me fais renard. »

Cette lettre de Diderot à Voltaire était une réponse, et voici le passage qui avait surtout provoqué la discussion entre eux : « Je vous avoue, disait Voltaire, que je ne suis point du tout de l'avis de Saunderson, qui nie Dieu parce qu'il est né aveugle. Je me trompe peut-être, mais j'aurais à sa place reconnu un être intelligent, qui m'aurait donné tant de suppléments de la vue; et, en apercevant par la pensée des rapports infinis dans les choses, j'aurais soupçonné un ouvrier infiniment habile. Il est fort impertinent de prétendre deviner ce qu'il est, et pourquoi il a fait tout ce qui existe; mais il me parait bien hardi de nier qu'il est. »

C'est à ces réflexions que répondait Diderot, en faisant des concessions apparentes à Voltaire, mais, au fond, en le combattant et en le traitant même dans l'intimité, avec d'Alembert, de *cagot* et de *cause-finalier*.

J'avance, et sans m'arrêter, sur tous les pas que fait Diderot dans la voie où je le suis, il ne faut pourtant pas que je néglige ceux de ses écrits où se marque plus particulièrement sa tendance au doute et à l'indifférence, au sujet de Dieu. Ainsi le traité de l'*Interprétation de la nature* (1754) se termine par cette prière qui en résume l'esprit : « J'ai commencé par la nature, qu'ils ont appelée ton ouvrage, et je finirai par toi, dont le nom sur la terre est Dieu. O Dieu, je ne sais si tu es, mais je penserai comme si tu voyais dans mon âme, j'agirai comme si j'étais devant toi.... Je ne te demande rien dans ce monde, car le cours des choses est nécessité par lui-même si tu n'es pas, ou par ton décret si tu es. J'espère en tes récompenses dans l'autre monde, s'il y en a un, quoique tout ce que je fais dans celui-ci je le fasse pour moi. Si je suis le bien, c'est sans effort; si je laisse le mal, c'est sans penser à toi... Me voilà tel que je suis, portion nécessairement organisée d'une matière éternelle et nécessaire, ou peut-être ta créature... »

Dans son *Supplément au voyage de Bougainville* (de 1772 à 1775), parmi tant d'autres propositions d'un ton et d'une philosophie morale si étranges, particulièrement en ce qui regarde la famille, et que je ne voudrais pas avoir à reproduire ni à examiner ici, on lit des phrases telles que celles-ci : « Ces préceptes singuliers, je les trouve opposés à la nature et contraires à la raison ; faits pour fâcher à chaque instant le vieil ouvrier qui a tout fait sans main, sans tête et sans outils, qui est partout et qu'on ne voit nulle part, qui dure aujourd'hui et demain et qui n'a pas un jour de plus, qui commande et n'est pas obéi, qui peut empêcher et n'empêche pas... Je ne sais point ce que c'est que ton grand ouvrier, mais je me réjouis qu'il n'ait point parlé à nos pères, et je souhaite qu'il ne parle pas à nos enfants, car il pourrait leur dire les mêmes sottises, et ils feraient peut-être celle de le croire. » Ainsi s'exprime, dans la fiction de Diderot, le sauvage Otaïtien devant l'aumônier de l'expédition qui est son hôte, et qui se montre avec lui sur toutes cho-

ses, il faut en convenir, d'une bien facile composition ; et ce n'est pas tout, il lui en dit bien d'autres, et des plus fortes, sur lesquelles je passe, et que je n'ai aucun goût à rapporter.

Dans son *Dialogue avec d'Alembert*, qui est aussi une fiction, quoique celle-là plus vraisemblable, Diderot répond aux doutes de son ami sur la possibilité de substituer à Dieu la nature comme premier principe des choses, par toute une théorie dont il présente la conclusion en ces termes : « Mettez donc à la place de Dieu une matière sensible, en puissance d'abord et puis en acte, et vous avez tout ce qui est produit dans l'univers, depuis la pierre jusqu'à l'homme. »

Enfin, dans son *Entretien avec la maréchale de Broglie* (1777), lequel eut, dit-on, réellement lieu, et fut écrit par Diderot en sortant de chez elle, à ces mots de la maréchale : « C'est donc vous qui ne croyez à rien, » il répond : « Moi-même. » Et comme elle poursuit et lui dit : « Si je n'avais rien à espérer ni à craindre quand je ne serai plus de ce monde, il y a bien des douceurs dont je ne me priverais pas, à présent que j'y suis ; j'avoue que je prête à Dieu à la petite semaine, » il lui répond encore : « Pour moi, je mets à fonds perdu. — Mais c'est la ressource des gueux. — M'aimeriez-vous mieux usurier ? — Mais oui ; on peut faire l'usure avec Dieu, tant qu'on veut, on ne le ruine pas ; et vous, n'attendez-vous rien ? -- Rien. — C'est triste. — On n'en vaut pas moins pour cela... — Mais ce monde-ci, qu'est-ce qui l'a fait ? — Je vous le demande. — C'est Dieu. — Et qu'est-ce que Dieu ? — Un esprit. — Mais si un esprit fait la matière, pourquoi la matière ne ferait-elle pas un esprit ? — Et pourquoi le ferait-elle ? — C'est que je lui en vois faire tous les jours, témoin l'âme des bêtes. »

Dans ces deux derniers écrits, Diderot ne fait en quelque sorte que reproduire ses propos familiers touchant l'existence de Dieu. Aussi nous préparent-ils bien à le voir, dans la vie commune, dans le monde, dans la société de ses amis, en converser sur le même ton et dans le même esprit.

J'ai rapporté, en traitant de d'Holbach, deux des scènes

de l'intimité dans lesquelles est mis en jeu et se déclare nettement l'athéisme de Diderot : l'une est celle dans laquelle, au moins d'après Suard et Garat, il touche, ébranle, entraîne, convertit, si l'on peut le dire, d'Holbach à son incrédulité ; l'autre est celle où on le voit aux prises, non sans quelque embarras, avec l'abbé Galiani, dont les arguments, bien que d'un comique quelque peu empreint de bouffonnerie, ne laissent pas que d'avoir leur force et leur solidité. J'en voudrais encore rappeler deux ou trois, qui nous le représentent soutenant le même personnage, mais avec quelque variété d'action.

Ainsi, un jour, c'était dans les champs, il avait cueilli un bluet et un épi, et il semblait interroger son cœur : « Que faites-vous là? lui dit Grimm. — J'écoute. — Qui est-ce qui vous parle? — Dieu. — Eh bien? — C'est de l'hébreu; le cœur comprend, mais l'esprit n'est pas assez haut placé. »

Une autre fois, au Grandval, et dans une conversation badine qui ne l'était toutefois qu'en apparence, il soutenait que tout ce qui vit est éternel, et qu'il y a en principe comme un grand polype, qui se fractionne, se divise, et dont tout être vivant est une division. (Lettre à Mlle Voland, 1760.)

Puis, c'est encore une autre conversation, toujours au Grandval, dont il peint les interlocuteurs, parmi lesquels il tient le dé, discourant de la mort, de la vie, de ce monde et de son auteur prétendu, comme il dit. Quelqu'un fait alors cette remarque : Qu'il y ait un Dieu ou non, il est impossible d'introduire cette machine, soit dans la nature, soit dans une question, sans l'obscurcir. Une autre personne estime que si une supposition expliquait tous les phénomènes, il ne s'en suivrait pas qu'elle fût vraie; car qui sait si l'ordre général n'a qu'une raison? Que faut-il donc penser d'une supposition qui, loin de résoudre la seule difficulté pour laquelle on l'imagine, en fait éclore une infinité d'autres? « Parmi ces difficultés, il y en a une que l'on propose depuis que le monde est monde, poursuit Diderot : c'est que

les hommes souffrent sans l'avoir mérité. On n'y a pas encore répondu ; c'est l'incompatibilité du mal physique et du mal moral avec la nature de l'être éternel. Dans ces occasions, quel est le bon parti à prendre ? celui, mon amie, que nous avons pris : quoi que les optimistes nous disent, nous leur répondrons que si le monde ne peut exister sans les êtres sensibles, ni les êtres sensibles sans la douleur, il n'y avait qu'à demeurer en repos. Il s'était bien passé une éternité avant que cette sottise-là fût faite. — Le monde une sottise ! la belle sottise pourtant ! c'est, selon quelques habitants du Malabar, une des soixante-quatorze comédies dont l'éternel s'amuse. » (Lettre à Mlle Voland.)

Que de réflexions il y aurait à faire sur une société dans laquelle de telles choses se disaient familièrement et allaient comme d'elles-mêmes ; dans laquelle ce n'était pas seulement pour quelques penseurs à part et comme retirés dans le sanctuaire de la métaphysique, mais pour le monde, mais pour les femmes et les enfants, et dans la familiarité du commerce le plus habituel de la vie, que se tenaient de tels propos ! Qu'était-ce donc qu'une société ainsi pénétrée de doute et d'indifférence, touchant les questions les plus vitales de la destinée humaine ? Qu'était-ce que ces âmes, ainsi livrées à l'aventure, sans croyance et sans règle, sur cet océan du présent et de l'avenir, déjà si difficile, si laborieux à affronter pour qui a sa foi, sa lumière, sa route tracée, et comme un port où se réfugier avec un hôte divin pour l'y recevoir et l'y abriter ? Où allaient-elles, où se précipitaient elles ainsi, comme en se jouant ? et ne leur fallait-il pas un de ces grands coups et de ces terribles réveils que Dieu, dans sa sagesse et sa sévère bonté, ménage à ses oublieuses créatures, en leurs jours de folles joies, pour les ramener à de plus sérieuses, à de plus fermes pensées ?

Et on va le voir, par un nouveau trait tiré de la même correspondance de Diderot, ce n'était pas seulement la société laïque qui était atteinte de ce mal, c'était la société ecclésiastique elle-même. En effet, voici ce qu'il raconte : « Je

fis hier un dîner fort singulier (ce n'était plus chez d'Holbach, qu'on le remarque); je passai presque toute une journée avec deux moines qui n'étaient rien moins que bigots. L'un d'eux me lut un cahier d'un traité d'athéisme très-frais et très-vigoureux, plein d'idées neuves et hardies; j'appris avec édification que cette doctrine était la doctrine courante de leurs corridors. Au reste, ces deux moines étaient les gros bonnets de leur maison ; ils avaient de l'esprit, de la gaîté, de l'honnêteté, des connaissances. Quelles que soient nos opinions, on a toujours des mœurs quand on passe les trois quarts de sa vie à étudier, et je gage que ces moines athées sont les plus réguliers de leur ordre. Ce qui m'amusa beaucoup, ce furent les efforts de notre apôtre du matérialisme pour trouver dans l'ordre éternel de la nature une sanction aux lois; mais ce qui vous amusera davantage, c'est la bonhomie avec laquelle cet apôtre prétendait que son système, qui attaquait tout ce qu'il y a au monde de plus révéré, était innocent et ne l'exposait à aucune suite désagréable, tandis qu'il n'y avait pas une phrase qui ne lui valût un fagot. »

J'arrêterai là ma revue des différents moments, si on peut le dire, et par suite des différents sens de la doctrine de Diderot sur Dieu; je l'ai en effet, je crois, poussée aussi loin qu'il convenait, et je ne sache pas de point de quelque importance qu'elle n'ait touché et mis en lumière. Je n'ai donc rien à ajouter à ce qui précède en fait d'exposition. Mais il n'en serait pas de même s'il s'agissait de critique et de discussion. J'aurais alors beaucoup à dire, car il y aurait bien des erreurs à relever et à réfuter. Mais ces erreurs, je les ai déjà rencontrées et longuement combattues pour la plupart, dans De la Mettrie et surtout dans d'Holbach. Je puis donc me dispenser d'y revenir dans Diderot, et m'en tenir avec lui aux arguments dont j'ai usé avec les deux autres. Ils ne valent pas moins contre lui que contre eux. Je ne les reproduis donc pas, j'y renvoie.

Je demanderai toutefois la permission d'y joindre une

explication qui, sans s'adresser plus particulièrement à Diderot lui-même, touche à une difficulté qu'il soulève également, et dont voici l'esprit : Ce Dieu que vous admettez, ce vieil ouvrier que vous supposez partout et qu'on ne voit nulle part (ce sont ses expressions), dans son rapport avec l'espace, est fini ou infini. S'il est fini, s'il n'est pas partout, mais quelque part, il a son lieu, sa place, et comme sa région déterminée ; il habite ici ou là, ni plus ni moins que chacun des êtres qui sont situés et circonscrits dans l'espace ; et le voilà soumis à la condition de limitation imposée aux créatures, le voilà, aux proportions près, borné comme elles dans son être. En ces termes, est-ce encore Dieu ? est-ce l'être souverain ? ou, s'il est infini, réellement infini, présent à tout l'espace et en occupant tous les points, n'en exclut-il pas par là même tout autre être que lui ? n'y est-il pas seul et sans partage ? et, dans ce cas, que sont, que peuvent être ces prétendues existences que, sous le nom de créatures, on tenterait vainement d'associer à la sienne ? de simples apparences, des modes, des manifestations, et comme des actes de présence de la sienne. Alors Dieu, qui l'était si peu dans la première de ces hypothèses, le devient tellement dans celle-ci, qu'il ne souffre rien à côté de lui, et que, faute de lieu pour s'y asseoir et y prendre consistance, la création est impossible ; il n'y a plus, par conséquent, créateur et créature, mais une substance unique, dont tout le reste n'est qu'une forme ; il n'y a plus que cet immense polype, comme dit encore Diderot, dont nous ne sommes, de même que tous les autres êtres, que des divisions ou des membres.

Ainsi un Dieu qui n'en est pas un, ou un Dieu qui l'est à l'excès, qui l'est jusqu'à l'exclusion de toute autre existence que la sienne, voilà en deux mots l'objection. Qu'elle en est la solution ?

Dieu, qui n'est limité en rien, ne l'est par conséquent pas dans l'espace ; il n'est pas renfermé dans un lieu à part et comme confiné en un point ; il est partout, mais partout comme il y doit raisonnablement être, et de telle manière

que sa présence ne soit pas en effet une contradiction à son œuvre. Ainsi, puisque, en créant, il a fait être ce qui n'était pas, et mis les choses là où elles n'étaient pas, qu'il leur a donné en propre une place dans l'espace, à moins d'être lui et elles tout ensemble, de se confondre avec elles après s'en être distingué, de leur reprendre d'une main ce qu'il leur a départi de l'autre, d'en être, en un mot, du même coup le destructeur et l'auteur, il faut bien qu'il ne se substitue pas lui-même en leur lieu, qu'il ne soit pas là où elles sont, sous peine d'être ce qu'elles sont, qu'il ne les supplée pas au point de les supprimer, et qu'il leur maintienne leur situation pour leur assurer leur existence ; il n'en reste pas moins avec son immensité, c'est-à-dire avec son infinie possibilité d'être présent, comme force, partout où il doit l'être, et en la façon dont il doit l'être; il n'en a pas moins la pleine possession de tous les points de l'espace, pour y faire être et y conserver tout ce qu'il a résolu d'y créer. Seulement il les occupe en Dieu, selon sa spirituelle nature, et de manière à n'en pas rejeter, à y faire durer au contraire et à y assister incessamment les êtres sortis de sa main.

Il dispose de l'espace et ne le remplit pas, il ne l'occupe pas comme un corps avec une sorte d'impénétrabilité exclusive de toute substance étrangère à la sienne ; il y est selon ce qu'il est, c'est-à-dire comme une âme, qui ne le ferme à rien et l'ouvre à tout, y appelle et y ordonne tout. De sorte qu'il est en effet partout où il y a une créature à soutenir et à conduire, partout où il y a place pour sa sagesse et sa bonté, partout où il y a un point pour son universelle providence; il ne fait défaut nulle part; intimement présent à toutes ses œuvres, il n'est *jamais loin d'aucune d'elles*, et il *habite en chacune d'elles*, mais c'est par sa puissance, qui suffit à tout, et non par une sorte de continuité ou d'ubiquité matérielle qui résisterait et s'opposerait à tout, exclurait tout de l'être pour y rester seule. Telle est l'immensité de Dieu, telle est sa faculté, réglée sur ses autres attributs, d'avoir à soi sans limites et de peupler sans fin l'espace qui, comme

le temps, lui est un moyen de création; son immensité est au service de sa sagesse et de sa bonté, douées l'une et l'autre de la vertu de pénétrer, et de se porter partout où il y a à produire, à distribuer, à faire durer l'être, l'ordre et le bien. Tout embrasser de sa pensée, tout envelopper de son amour, tout soutenir de sa puissance, voilà comment, dans l'univers, se manifeste son omniprésence. Elle n'a donc pas pour effet de rien exclure devant lui, mais bien de n'y rien laisser qui échappe à son action universelle; ce n'est pas de sa part une manière d'être seul, mais d'avoir une existence qui seule et par elle-même réponde comme principe à toutes les autres sans dépendre d'aucune. Dieu, en un mot, dans son immensité, est cette singulière et sainte et sublime unité qui, au lieu de confondre les choses entre elles et avec elle-même, les distingue, au contraire, les unes des autres et de soi, et emploie à cet effet l'espace comme le temps.

Or, s'il en est ainsi, on n'en est pas réduit à dire, selon l'objection que j'ai rapportée plus haut, que Dieu est comme circonscrit et localisé en un point de l'espace, ou qu'il le remplit tout entier avec une absolue impénétrabilité. Mais il est permis de soutenir qu'il a, convenablement à son essence et à ses œuvres, une propriété qui lui laisse toute latitude pour discerner, situer, mouvoir et ordonner les êtres qu'il a résolu de créer.

III.

Psychologie.

Après cette explication, qui ressemble, j'en conviens, quelque peu à une digression, je reviens à Diderot, et ayant exposé sa doctrine sur Dieu, je vais, dans le même esprit, analyser celle qu'il professe sur l'âme. Il n'y a rien que de vraisemblable à dire d'avance que celle-ci sera ce qu'est celle-là. De Dieu à l'âme tout se tient, et ce qu'un auteur est en théodicée, il est bien difficile qu'il ne le soit pas également en psychologie. Diderot en a fait lui-même la remarque,

lorsque, dans sa conversation avec Helvetius, il s'exprime ainsi : « Nous revenions, comme toujours, à cette fameuse question : Qu'est-ce que l'âme? ce qui était dire : qu'est-ce que Dieu? »

En effet, si l'on reprend, dans l'ordre que j'ai suivi touchant la question religieuse, les principaux écrits de l'auteur, qu'y trouve-t-on au sujet de l'âme?

Avant tout, dans les notes de l'*Essai sur le mérite et la vertu* on peut reconnaître plus d'une trace d'un spiritualisme qui, sans être fort développé, est cependant assez explicite pour ne pas laisser de doute sur la croyance de Diderot à cette époque de sa vie. C'est ainsi que (page 45) il parle d'un ton de blâme et de raillerie de ces dogmatiques modernes qui assurent de la meilleure foi du monde que la Divinité n'est qu'un vain fantôme; que le vice et la vertu sont des préjugés de l'éducation, et l'immortalité de l'âme, la crainte des peines et l'espérance des récompenses à venir, des chimères; il juge leur philosophie tout à fait extraordinaire. C'est ainsi encore qu'à cette objection (page 189) d'un pyrrhonien : « A quoi bon me prescrire des règles de conduite, si je ne suis pas sûr de la succession de mon existence? et peut-on me démontrer quelque chose pour l'avenir, sans supposer que je continue d'être *moi*? Or c'est ce que je nie. *Moi* qui pense à présent, est-ce *moi* qui pensais il y a quatre jours? Le souvenir est la seule preuve que j'en aie; mais cent fois j'ai cru me souvenir de ce que je n'avais jamais pensé. Quelle certitude ai-je donc de mon identité? Aucune, il faut en convenir; » c'est ainsi, dis-je, qu'à cette objection Diderot répond que cependant on agit, on se pourvoit, comme si rien n'était plus vrai, et que le pyrrhonien lui-même laisse ces subtilités à la porte de l'école, et suit le train commun. D'où il résulte, par voie de déduction, que Diderot, qui admet l'identité de l'âme, en admet par conséquent aussi la simplicité et l'immatérialité; il en a admis antérieurement la moralité, la responsabilité et l'immortalité : le voilà donc spiritualiste.

Il l'est encore dans les *Pensées philosophiques*, lorsque (page 207) il fait intervenir dans la discussion un athée qui lui dit : Une multitude de vérités inutiles me sont démontrées sans réplique ; et l'existence de Dieu, la réalité du bien et du mal, l'immortalité de l'âme, sont encore des problèmes pour moi. En effet, c'est pour Diderot l'occasion de présenter cette observation : Tandis qu'en habile déclamateur, il me faisait avaler à longs traits toute l'amertume de cette réflexion, je rengageai le combat par une question qui dut paraître singulière à un homme enflé de ses premiers succès. Cette question est celle-ci : S'il pense lui-même, croit-il que son semblable pense également ? et s'il le croit, ne doit-il pas croire aussi qu'il existe un Dieu ? Ne serait-il pas mille fois plus fou de le nier que de nier que son semblable pense ? Or, raisonner ainsi de la pensée dans soi et dans son semblable pour s'élever à Dieu, n'est-ce pas conclure de l'âme en l'âme, de l'âme en l'homme, de l'âme en Dieu ? n'est-ce pas par conséquent admettre l'âme ?

C'est donc là encore, au moins implicitement, du spiritualisme. En sera-t-il de même dans la *Lettre sur les aveugles?* L'auteur dit (page 301) : « Si jamais un philosophe aveugle et sourd fait un homme à l'imitation de celui de Descartes, je vous assure, madame, qu'il placera l'âme au bout des doigts ; car c'est de là que lui viennent ses principales sensations et toutes ses connaissances. » Or, si ce n'est pas là encore dans Diderot expressément du matérialisme, c'est du moins déjà passablement du sensualisme, puisque, d'une part, il y est dit que c'est des sens que vient toute connaissance, et que, de l'autre, placer l'âme au bout des doigts, selon son expression, c'est l'avoir dans la main, dans les nerfs, dans cette matière organisée à laquelle il n'hésite pas plus tard à prêter la faculté de sentir. Il est donc ici tout au moins le disciple de Locke, dont, au surplus (page 320), il invoque l'autorité contre les idéalistes, tels que Berkeley, et il l'est, comme il le dit dans sa lettre à Voltaire, en s'attachant surtout à cette proposition échappée d'abord comme un doute

à la sagesse du maître, mais convertie ensuite en décisive affirmation par des disciples moins réservés, à savoir, que la pensée pourrait bien être une modification de la matière.

Dans son *Apologie de l'abbé de Prades*, Diderot continue à se déclarer pour le sensualisme de Locke, et voici un passage entre autres où il le professe clairement : « Il n'y a rien de démontré en métaphysique, et nous ne saurions jamais rien, ni sur nos facultés intellectuelles, ni sur l'origine et le progrès de nos connaissances, si le principe ancien : *Nihil est in intellectu, quod non priùs fuerit in sensu*, n'a pas l'évidence d'un premier axiome. » (Pages 435 et 401, où il cite Locke.) S'il en était besoin, je confirmerais ces diverses preuves de son adhésion au sensualisme, dans les œuvres dont je parle, par cette nouvelle citation tirée de sa *Lettre sur les sourds et muets* : « Mon idée serait de décomposer un homme, pour ainsi dire, et de considérer ce qu'il tient de chacun des sens qu'il possède. Je me souviens d'avoir été quelquefois occupé de cette espèce d'anatomie métaphysique, et je trouvais que, de tous les sens, l'œil était le plus superficiel, l'oreille le plus orgueilleux, l'odorat le plus voluptueux, le goût le plus superstitieux et le plus inconstant, le toucher le plus profond et le plus philosophe. »

Mais Diderot n'en reste pas là, et de ce sensualisme plus ou moins modéré il passe par degrés au pur matérialisme, et voici quelques propositions qui marquent ce passage. Dans son *Introduction aux grands principes* (page 346), il dit : « Ame, matière, où en sommes-nous? qui nous éclairera dans ces ténèbres? Vous qui connaissez si bien mon âme, expliquez-moi ce que c'est; » et dans l'*Interprétation de la nature* (page 217) : « Si la foi ne nous apprenait pas que les animaux (et on verra qu'il y comprend l'homme) sont sortis des mains du Créateur tels que nous les voyons, et s'il était permis d'avoir la moindre incertitude sur leur commencement et leur fin, le philosophe, abandonné à ses conjectures, ne pourrait-il pas soupçonner que l'animal avait de toute éternité ses éléments particuliers, épars et confondus dans la

masse de la matière; qu'il est arrivé à ces éléments de se réunir, parce qu'il était possible que cela se fît; que l'embryon formé de ces éléments a passé par une infinité d'organisations et de développements; qu'il a eu par succession du mouvement, de la sensibilité, des idées, de la réflexion, de la conscience, des sentiments, des passions, des signes, des gestes, des sons articulés, un langage, des lois, des sciences, des arts, etc? »

De même, dans ses *Réflexions sur le livre* de l'Esprit (page 232), il félicite l'auteur d'attribuer la sensibilité à la matière en général; système, dit-il, qui convient fort aux philosophes et contre lequel les superstitieux ne peuvent s'élever sans se précipiter dans les plus grandes difficultés.

Et il faut qu'à mesure que Diderot avance, cette opinion lui devienne bien familière et bien intime, pour que, dans sa correspondance avec Mlle Voland, il rapporte, avec la satisfaction de l'amour et de l'orgueil paternels, un mot de sa fille, qui le flatte dans ses sentiments philosophiques : «Oh! le beau chemin, écrit-il, qu'a fait cette enfant toute seule ! Je m'avise, il y a quelques jours, de lui demander ce que c'est que l'âme. L'âme? me répondit-elle; mais on fait de l'âme quand on fait de la chair. Et il trouve le mot si heureux, qu'il le reproduit dans son *Dialogue avec d'Alembert*.

Ce dialogue lui-même, voici comment il en parle aussi à Mlle Voland : « J'ai fait un dialogue entre d'Alembert et moi. Nous y causons assez gaîment, et même assez clairement, malgré la sécheresse et l'obscurité du sujet. A ce dialogue, il en succède un autre qui sert à l'éclaircir; il est intitulé : *La rêve de d'Alembert*. Cela est de la plus haute extravagance et tout à la fois de la philosophie la plus profonde; il y a quelque adresse à avoir mis mes idées dans la bouche d'un homme qui rêve : il faut souvent donner à la sagesse l'air de la folie, afin de lui procurer ses entrées. J'aime mieux qu'on dise : Mais cela n'est pas si insensé, que de dire : Ecoutez-moi, voilà des choses très-sages. » Il ajoute ensuite, au sujet du *Rêve de d'Alembert*, ces mots :

« Il n'est pas possible d'être plus profond et plus fou. J'y ai joint après coup cinq ou six pages, capables de faire dresser les cheveux à mon amoureuse; aussi ne les lira-t-elle jamais. »

Or, ce *Dialogue* et ce *Rêve*, veut-on savoir ce qu'ils renferment? toute une théorie du plus avoué matérialisme. Pour m'en tenir ici au *Dialogue* (je pourrai parler plus tard du *Rêve*), en voici, afin qu'on en juge, une analyse abrégée mais fidèle : on répugne à admettre que la sensibilité soit une propriété essentielle de la matière, parce qu'il faudrait en conclure que la pierre elle-même sent, et que cela est dur à croire. Oui, peut-être pour celui qui la coupe, la taille, la broie, et ne l'entend pas crier. Mais y a-t-il vraiment de la différence au fond entre l'homme et la plante, le marbre et la chair? Non, pas plus qu'entre la matière qui se meut, et celle qui ne se meut pas, mais n'en a pas moins en elle le mouvement. Qu'est-ce, en effet, que la matière qui ne se meut pas? celle que comprime un obstacle. Otez l'obstacle, et elle se meut. Or il en est de la sensibilité comme du mouvement, ou même, si l'on veut, la sensibilité n'est qu'une forme du mouvement. Il y a donc de la sensibilité inerte et de la sensibilité vive. Il y en a avec inertie dans le marbre, avec activité dans l'homme, l'animal et la plante. Et pour que dans un corps elle passe de l'un de ces états à l'autre, il ne s'agit que de lever l'obstacle qui s'y oppose.

Ainsi, en mangeant vous levez les obstacles qui s'opposent à la sensibilité active de l'aliment, vous vous l'assimilez, vous l'animalisez, vous le rendez sensible. Si donc vous faisiez du marbre quelque chose de comestible, en le mangeant vous le rendriez sensible, vous dégageriez la sensibilité qu'il renferme en lui; or, qu'il puisse devenir comestible, c'est ce qui peut fort bien résulter d'une suite de transformations par lesquelles il passerait. « Je fais donc ainsi, conclut Diderot, de la chair ou de l'âme, comme dit ma fille : je fais une matière activement sensible. »

Et de l'être sensible à l'être pensant il y a certainement

moins loin que du marbre à l'être sensible. Qu'est-ce, en effet, que sentir? C'est, au moyen d'une certaine organisation, avoir la conscience et la mémoire. Or, l'être qui a l'une et l'autre est capable de lier les impressions qu'il reçoit, de nier, d'affirmer, de raisonner, par conséquent de penser. C'est donc la matière qui pense en lui; et y supposer un autre être qui ait cette propriété, c'est admettre un agent contradictoire dans ses attributs, et prendre pour une *réalité* un mot vide de sens.

Quant au mécanisme de cet instrument organisé, on peut en comparer les fibres à des cordes vibrantes sensibles; elles résonnent en quelque sorte, et cela longtemps même après qu'on les a pincées. Et c'est cette espèce de résonnement, d'oscillation durable qui retient l'objet présent et le livre à l'entendement. Mais ces cordes ont encore une autre propriété, c'est d'en faire frémir d'autres, de leur faire rendre comme des sons les idées qui leur sont propres. Cependant, peut-on objecter, concevoir ainsi le jeu de la pensée, n'est-ce pas faire de l'entendement un être distinct de l'instrument qui le sert, une espèce de musicien qui prête l'oreille aux cordes vibrantes et qui prononce de leur consonnance ou de leur dissonance? Non, répond Diderot, qui, comme il le dit, en veut à la distinction des deux substances; car ici, à la différence du clavier, l'instrument est sensible, il est en même temps l'instrument et le musicien; il a la conscience et la mémoire des sons qu'il rend. Nos sens sont autant de touches qui sont mises en mouvement par la nature et souvent se meuvent elles-mêmes. Mais si ce clavier sensible était, en outre, doué de la faculté de se nourrir et de se reproduire, il vivrait et il engendrerait donc? — Sans doute, répond encore Diderot. Qu'est-ce autre chose qu'un pinson, qu'un rossignol, qu'un musicien, qu'un homme? Voyez-vous cet œuf? poursuit-il; c'est avec cela qu'on renverse toutes les écoles de théologie et tous les temples de la terre. En effet, qu'est-ce que cet œuf? Une masse insensible avant que le germe y soit introduit, et, après que le germe y est

introduit, encore une masse insensible ; car ce germe n'est qu'un fluide grossier. Comment cette masse passe-t-elle à une autre organisation, à la sensibilité, à la vie ? Par la chaleur. Et qu'est-ce qui produit la chaleur ? Le mouvement. Un point qui oscille, un fil qui s'étend et se colore, de la chair qui se forme, un bec, des ailes, des yeux, des pattes, des intestins, un animal qui s'agite, qui crie, se couvre de duvet, brise sa coque, etc., voilà toute l'œuvre ; chaleur et mouvement, en voilà tout le principe. D'où il faut conclure qu'avec une matière inerte, imprégnée d'une autre matière inerte, de la chaleur et du mouvement, on obtient de la sensibilité, de la vie, de la conscience, de la mémoire, des passions, de la pensée. Et en n'admettant pas une supposition aussi simple, qui explique tout (celle de la sensibilité comme propriété essentielle de la matière), on renonce au sens commun, on se précipite dans un abîme de mystères, de contradictions et d'obscurités, telles que celles auxquelles donne lieu l'hypothèse d'éléments distincts de la matière. » (P. 120.)

Cependant, si la sensibilité était une propriété essentielle incompatible avec la matière ? demande l'interlocuteur de Diderot. Réponse : « Connaissons-nous l'essence de quoi que ce soit, et en particulier celle de la sensibilité et de la matière ? Entendons-nous mieux celle du mouvement ? On dit que la sensibilité est une qualité *une, simple, indivisible*, par conséquent incompatible avec un sujet divisible. Mais est-ce que toutes les qualités, toutes les formes sensibles dont la matière est douée ne sont pas essentiellement simples ? Il n'y a ni plus ni moins d'impénétrabilité ; il y a la moitié d'un corps, mais il n'y a pas la moitié de la rondeur ; il y a plus ou moins de mouvement, mais il n'y a ni plus ni de moins mouvement ; il n'y a ni la moitié, ni le tiers, ni le quart d'une tête, d'une oreille, d'un doigt, pas plus que d'une pensée. » (P. 120.)

Si je ne citais pas ici exactement, littéralement, on pourrait croire que j'impose à Diderot et que je lui prête un lan-

gage qu'il ne tient pas ; mais c'est très-réellement qu'il dit qu'il n'y a pas la moitié, le tiers ou le quart d'une tête, etc., et cela pour prouver que la pensée et, par conséquent, la chose pensante n'a pas le privilége de la simplicité. C'est là un sophisme de mots qu'explique seul chez lui, quelles que soient d'ailleurs sa facilité et sa dextérité pour ces sortes de tours logiques, le parti pris dans cette composition de tout se permettre en matière de raisonnements hasardeux et de vaines arguties. De manière qu'on peut bien répéter après lui : Cela est de la plus haute extravagance ; mais non ajouter avec lui : Et de la plus profonde philosophie. Mettons de côté la profondeur et tenons-nous-en au reste, c'est tout ce qui lui revient équitablement. Je n'ai pas, par conséquent, le dessein de discuter dans le détail toute cette théorie matérialiste de Diderot. Je ne veux pas recommencer pour lui ce que j'ai déjà fait plusieurs fois pour d'autres, pour de La Mettrie et d'Holbach en particulier. On n'est tenu de recommencer que quand on a à se corriger ; et ici, je l'avoue, je ne crois pas avoir à le faire ; je n'ai à retirer ni à modifier aucun de mes précédents arguments. J'y ajouterai seulement une remarque sur ce que vient de dire en dernier lieu l'auteur. Toutes les formes sensibles, toutes les propriétés de la matière sont, selon lui, essentiellement simples. N'est-ce pas là une bien étrange assertion et qui mérite à peine la discussion ? N'est-il pas, en effet, évident que, dans une substance composée, tout doit être également composé ? Néanmoins, comme il peut y avoir quelque intérêt à résoudre ce singulier sophisme, je ne ferai pas difficulté de m'y arrêter un moment pour en avoir expressément raison.

Et d'abord la question ne doit pas être posée comme elle l'est par Diderot ; car il ne s'agit pas de savoir si les formes sensibles ou les propriétés de la matière qui ne sont rien par elles-mêmes, qui ne sont que dans et par leur sujet, sont ou ne sont pas simples, abstraction faite de ce sujet, mais s'il est lui-même simple ou composé. Or, à le prendre ainsi,

il ne saurait y avoir de doute : le sujet auquel elles appartiennent et de l'essence duquel elles participent n'est pas et ne peut pas être simple ; elles ne peuvent pas davantage l'être elles-mêmes ; modes d'un être divisible, elles sont divisibles comme lui, puisqu'elles ne sont que lui modifié ; manières d'être d'un corps, elles sont par là même corporelles ; elles n'ont point leur nature à part ; elles n'ont que celle qu'elles reçoivent du principe qui les soutient ; elles ne l'ont pas, par conséquent, contraire, mais conforme à ce principe.

Ainsi la couleur, le son, l'odeur, la saveur, l'impénétrabilité, et en général toutes les propriétés inhérentes à la matière, ne sont pas simples, mais divisibles. Elles n'ont rien sous ce rapport de certaines autres propriétés qui, essentielles à d'autres êtres simples par eux-mêmes, c'est-à-dire aux esprits, en ont aussi la simplicité ; et pour ne parler ici que de la sensibilité, que Diderot attribue gratuitement à la matière organisée, si elle est vraiment simple, ou, pour mieux dire, si elle a pour raison d'être la simplicité, l'unité du *moi*, c'est parce qu'elle appartient à l'âme et non au corps, à une substance simple et non à un sujet composé. On en pourrait dire autant de l'intelligence et de la liberté, de toutes les qualités spirituelles. Que si, par figure, on parle de la grandeur, de l'étendue, de la profondeur d'une pensée, d'une passion, d'une volonté, et, par une locution assez hasardée, du quart, du tiers et de la moitié d'une idée, il ne faut pas s'y tromper, être dupe des mots, et croire que sous ces termes il s'agit de choses réellement et matériellement divisibles. Non, ce qu'on doit entendre alors, c'est qu'elles se prêtent à l'analyse, à l'abstraction, à une opération purement intellectuelle, et nullement à un travail matériel qui consisterait à les prendre de la main, à les toucher, à les tailler, à en faire ce qu'on ferait d'une pierre ou d'une plante. Il n'en est rien ; on ne pèse pas, on ne mesure pas, on ne dissout pas, on ne divise pas ce qui de soi et dans son sujet échappe à toute action physique ; on en

considère seulement par la pensée les différentes faces à part, on les envisage chacune isolément et comme à l'exclusion les unes des autres, ce qui peut faire l'illusion d'une sorte de division ; mais en réalité on ne divise rien, on ne sépare rien, on n'a point affaire à un tout et à des parties, mais à quelque chose d'absolument un, et qui ne se décompose que par abstraction, c'est-à-dire par supposition. Une des admiratrices et des amies de Diderot, mais qui toutefois goûtait peu ses doctrines philosophiques, Mme Necker, dans ses *Mélanges*, dit : « La moitié d'un *moi* est une absurdité contradictoire, et une portion de matière qu'on ne peut partager est aussi une contradiction : comment donc se persuader que l'esprit et la matière ne sont pas deux substances différentes ? » (T. III, p. 88.)

Dans cette judicieuse observation est toute la réfutation de la proposition de Diderot. Qu'il vienne soutenir ensuite qu'avec de la chair on fait l'âme, pour rappeler le mot qu'il prête ou qu'il emprunte à sa fille, il n'y aura qu'à protester contre une telle témérité, et à répondre : Non, avec de la chair on ne fait pas l'âme, on ne fait rien de l'âme, on ne fait ni de l'intelligence, ni de l'amour et ni de la liberté ; on ne fait pas même de l'instinct, de la vie, du mouvement. De la chair il ne sort que des choses de la chair ; celles de l'esprit n'en viennent pas ; elles ont une autre origine comme une autre nature ; elles l'ont dans cette substance une, simple et identique qui, avec l'activité, a la conscience, l'amour et la possession d'elle-même : voilà ce qui a en soi produit par sa vertu propre la pensée, l'affection et la volonté ; voilà l'âme qui n'est ni chair, ni marbre, ni matière d'aucune sorte, mais qui est cette chose dont on ne dit rien d'exact, si on n'affirme pas en principe qu'elle est active, une et simple.

Si l'on voulait encore ici me permettre une sorte de digression, mais qui, au lieu de m'écarter réellement de mon sujet, m'y ferait plutôt insister et le mieux éclairer, je rappellerais une circonstance où Diderot lui-même, se dégageant

par sentiment de l'esprit de système, est presque amené à prendre en main la cause du spiritualisme contre un de ses amis, qui, il est vrai, en fait un peu trop bon marché. Je veux parler de sa correspondance et de sa discussion avec Falconet.

Diderot avait de l'artiste ; il en avait l'imagination, la noble ardeur, l'enthousiasme, une sorte de foi religieuse au beau, et de respect pour l'art qui s'y consacre. Aux yeux des peintres et des sculpteurs de son temps, il était comme un des leurs, et il était entre eux le penseur, l'homme aux idées générales, le philosophe de cette poésie qui s'exprime par le pinceau ou le ciseau. A ce titre, il avait autorité sur eux ; il les prêchait, les dirigeait, les corrigeait, et, la plume à la main, il leur servait de guide et de maître. Ami de Falconet comme de plusieurs autres, il avait contribué à le faire appeler à Saint-Pétersbourg par Catherine, pour y élever le monument qu'elle voulait consacrer à la mémoire de Pierre le Grand. De là leur correspondance. Les lettres qu'ils échangèrent roulaient en général sur l'art, et en particulier sur l'espèce de morale qui doit diriger l'artiste. Quel est le mobile qui doit l'animer, l'inspirer et le soutenir dans ses efforts ? Voilà une des questions qui les occupent principalement. Falconet, fils de pauvres ouvriers, et né, comme il dit, dans un grenier, avait conservé de cette condition et de cette éducation premières une certaine âpreté au gain, quoiqu'il fît d'ailleurs de son argent, une fois acquis, un usage assez libéral. Pénétré, en outre, des maximes de la philosophie régnante, qui ne péchait pas précisément par la spiritualité de ses principes, il prétendait contre Diderot que le sentiment de l'immortalité et le respect de la postérité, dans la vanité de leur objet, ne peuvent être les causes fécondes qui excitent, vivifient et encouragent le génie. Cette opinion révoltait Diderot ; elle le blessait dans son amour du beau, dans ses rêves de gloire, dans sa foi à l'humanité, vue à distance et en grand, et donnant à ceux qui la charment et la ravissent par leurs œuvres des marques éclatantes de recon-

naissance et d'admiration. Elle eût peut-être trouvé en lui le raisonneur favorable et facile ; mais elle choquait le poëte, l'artiste, l'homme prompt à l'enthousiasme et au désintéressement dans ses travaux. Il s'en explique à plusieurs reprises très-vivement avec Falconet, et on dirait parfois, à l'entendre, un croyant spiritualiste, en lutte avec un adversaire qu'il voudrait convaincre ou du moins toucher. Il ne faut cependant pas s'y tromper, l'immortalité dont il se fait ici l'apologiste et l'apôtre, est au fond tout humaine ; c'est celle de l'histoire et non celle de l'éternité, celle de la terre et non celle du ciel; et s'il y a, il est vrai, une certaine contradiction d'une part à nier l'âme, c'est-à-dire l'existence humaine au delà de la tombe, et de l'autre à parler des joies de la gloire et de l'immortalité même terrestres, il n'est pas moins constant que Diderot, dans ses lettres à Falconet, n'a en vue qu'un avenir d'ici-bas et non la vie future proprement dite. Ce n'est donc pas là réellement un bien sérieux spiritualisme. Mais, d'autre part, pour proclamer et prêcher ainsi le saint respect et comme le culte de la postérité, ce désir de la gloire qui s'adresse plus loin et plus haut que la tombe, et anticipe sur un avenir qui n'est plus de notre âge, il faut bien supposer entre le ciel et la terre, entre l'un et l'autre monde, entre les âmes qui ont passé et celles qui sont à naître, des relations, des liens, et comme une société mystérieuse, sans lesquels seraient inexplicables ces aspirations de foi, d'espérance et d'amour vers un objet qui n'est autre que l'éclatante approbation d'une lointaine postérité. Autrement, comment se promettre un bien dont, en vue du prochain néant auquel on serait condamné, on ne saurait être touché? Comment en être épris jusqu'à le payer de tout ce qu'on peut avoir de plus cher dans le présent, de son repos, de sa fortune, de ses affections, de sa vie même ? Comment tant donner pour une chimère ? Voilà ce qu'implique au fond l'opinion de Diderot, quoique, comme je l'ai dit, elle ne soit pas précisément une profession de foi spiritualiste. On en jugera, au surplus, par quelques citations que

je vais choisir à dessein dans les lettres dont il est question. Ainsi il écrit d'abord : « Lorsque, sur la garantie de tout un siècle éclairé qui m'environne, je puis me dire : *Non omnis moriar ;* que je laisse après moi la meilleure partie de moi ; que les seuls instants de ma vie dont je fasse quelque cas sont éternisés, il me semble que la mort a moins d'amertume. » (P. 212.) Et plus loin : « Le sentiment de l'immortalité et le respect de la postérité n'excluent aucune sorte d'émulation ; ils ont, de plus, je ne sais quelle analogie avec la verve et la poésie. C'est peut-être que les poëtes et les prophètes conversent par état avec les temps passés et les temps à venir. » (P. 229.) « Ces deux sentiments, poursuit-il, n'appartiennent pas à une âme faible, mais à une grande âme : ils émeuvent le cœur, élèvent l'esprit ; ce sont deux germes de grandes choses, deux promesses aussi solides qu'aucune autre, deux jouissances aussi réelles que la plupart des jouissances de la vie, mais plus nobles, plus douces et plus honnêtes. » (P. 233.) Il traduit même parfois cette pensée sous des formes d'une familiarité qui ne peut guère se reproduire, mais qui témoigne du moins de l'énergie de sa conviction, comme, par exemple, dans ce passage : « Si j'avais dit au Guide : « Tu as beau cabaler, tu n'empêcheras « pas que le Dominiquin ne soit connu pour ce qu'il est, » pourquoi n'aurait-il pas répondu : « Mais alors je n'y serai plus et je m'en f... » Pas un méchant qui ne doive parler ainsi ; pas un homme de bien qui puisse l'écouter sans horreur... C'est toujours le proverbe *Après moi le déluge,* qui n'a été fait que pour des âmes petites, mesquines et personnelles. » (P. 349 et 360.)

Mme Necker, à ce propos, mais il est vrai avec un peu de complaisance, dit : « J'ai lu ses lettres à Falconet ; c'est le plus beau sermon qu'on ait jamais écrit sur la vie à venir. » (*Mélanges,* t. I, p. 342.)

C'est aller trop loin, et il faut reconnaître que le *Non omnis moriar* qu'on vient de lire ne signifie, dans Diderot, que cette mémoire, ces souvenirs, ces œuvres, et comme

cette portion de soi-même qu'on laisse après soi sur la terre, et nullement cette persistance dans la vie au delà de la tombe, dont l'âme dégagée du corps, et en vertu de sa simplicité, de son identité, de son immortalité, peut jouir dans un autre monde. Et la preuve, s'il en fallait une autre que celle de ces textes eux-mêmes, c'est que, dans la suite de cette correspondance, Diderot écrit aussi : « Pourquoi faut-il que tout cela finisse ? » (P. 209.) Et encore : « Il n'est permis qu'à un homme libre, instruit et courageux, de dire : Ce qui est dans l'entendement y est entré par les sens ; donc ce qui sort de l'entendement doit trouver un objet sensible auquel il se rattache. » (1767) Or, si tout vient des sens et se termine aux choses sensibles, que peut être pour nous l'immortalité ? Encore une fois, une chose de la terre, et non du ciel, est au fond, comme le dit d'Holbach, une illusion.

Quoi qu'il en soit, la doctrine de Diderot sur l'âme est maintenant suffisamment connue, et je passe à celle qu'il professe sur la nature

(La fin à une prochaine livraison.)

ÉTUDES

SUR DOMAT

PAR

M. EUGÈNE CAUCHY [1].

III.

La classification des matières ou la méthode.

Nous disions, en commençant, qu'il y avait deux choses à considérer dans le grand ouvrage de Domat : la philosophie du droit, ou l'enchaînement des principes, et la classification des matières, ou la méthode.

Ce qui fait ici son mérite et notre embarras, c'est l'art avec lequel ces deux parties se tiennent ensemble et se coordonnent, sans laisser voir, pour ainsi dire, le point d'attache qui les relie.

Le même esprit qui a guidé Domat dans la recherche des premiers principes, va l'inspirer dans le choix des divisions qui serviront de cadre à son livre, et le suivra jusque dans les derniers détails des règles qu'il va poser ; tellement que là où l'on ne s'attend plus à rencontrer qu'une application particulière, on est quelquefois tout surpris de découvrir,

1) Voir tome X (2e série), pages 181 et 369, et ci-dessus, page 85

dans une simple note isolée, une dissertation philosophique qui semble continuer encore le *Traité des lois*.

Mais, s'il a trouvé tout écrite dans les dogmes chrétiens sa théorie des lois primitives, il lui a fallu se créer à lui-même la méthode avec laquelle il devait tracer et remplir le plan de son ouvrage.

Les lignes qu'on va lire ne semblent-elles pas empruntées à Descartes ou à Bacon?

« Personne n'ignore quel est en toutes choses l'usage de l'ordre, et que si, dans les choses mêmes qui ne sont que l'objet des sens, le juste assemblage des parties qui forment un tout est nécessaire pour les mettre en vue, l'ordre est bien plus nécessaire pour faire entrer dans l'esprit le détail infini des vérités qui composent une science. Car c'est leur nature qu'elles ont entre elles des rapports et des liaisons qui font qu'elles n'entrent dans l'esprit que les unes par les autres; que quelques-unes qui doivent s'entendre par elles-mêmes, et qui sont les sources des autres, doivent les précéder; que les autres doivent suivre selon qu'elles dépendent de ces premières et qu'elles sont liées entre elles, et qu'ainsi l'esprit, devant se conduire des unes aux autres, doit les voir en ordre : et c'est cet ordre qui fait l'arrangement des définitions, des principes et du détail. D'où il est facile de juger combien il y a de différence entre la manière de voir le détail des vérités qui composent une science mis en confusion, et la vue de ce même détail rangé dans son ordre, puisqu'on peut dire qu'il n'y en a pas moins qu'entre la vue d'un tas confus de matériaux destinés pour un édifice, et la vue de l'édifice élevé dans sa symétrie (1). »

Par ce peu de mots, on comprend déjà quel est cet ordre auquel Domat veut s'attacher.

Où prendra-t-il son point d'appui ? Sera-ce dans une théorie plus ou moins brillante; dans un système plus ou moins ingénieux, dont il pourra se dire l'inventeur?

(1) Préface des *Lois civiles*.

Non, il ne veut pas d'autre système que celui où le conduira la logique. Il ne prétend pas trouver d'autre ordre que celui que lui indiquera la raison.

Le titre de son livre le disait déjà : *Les lois civiles mises dans leur ordre naturel.*

C'est là toute la gloire à laquelle il aspire ; mais cette gloire n'est-elle pas, en définitive, la plus durable et la plus belle? Dans les sciences morales comme dans les sciences naturelles, le dernier terme auquel, après bien des tâtonnements et des essais, l'esprit humain peut parvenir, n'est-ce pas lorsqu'il réussit à reconstruire, par-dessus tous les vains systèmes imaginés par les hommes, les éléments tout simples des méthodes enseignées par la nature?

Comme nous avons vu de nos jours, à la voix de Cuvier, des parties méconnaissables ou informes retrouver la place qu'elles occupaient dans une organisation depuis si longtemps oubliée, Domat entreprend (ce sont ses expressions mêmes) *de distinguer les matières du droit, et de les assembler, selon le rang qu'elles ont, dans le corps qu'elles composent naturellement.*

« Ne rien avancer qui ne soit ou clair par soi-même, ou précédé de tout ce qui est nécessaire pour le faire entendre : tel sera son moyen d'atteindre la brièveté par le retranchement de l'inutile et du superflu, et la clarté par le simple effet de l'arrangement (1). »

Il espère arriver par là à rendre l'étude des lois non-seulement facile, mais agréable. « Car la vérité, dit-il, étant l'objet naturel de l'esprit de l'homme, c'est la vue de la vérité qui fait son plaisir; et ce plaisir est plus grand à proportion que les vérités sont plus naturelles à notre raison, et qu'elle les voit dans leur jour sans peine (2). »

Mais entrons davantage dans le dessein de notre auteur.

(1) Préface du *Traité des lois*.
(2) *Ibidem*.

Entre les deux sortes de lois, si différentes de forme, de caractère et d'origine, qui se partageaient alors l'empire de la France, laquelle fallait-il prendre pour patron de ce corps de droit où Domat se proposait de déduire non-seulement les règles principales, mais tout le détail des matières ?

D'un côté s'offrait le droit coutumier avec ses bigarrures, ses contradictions, ses inconséquences, mais aussi avec ses allures chevaleresques, sa couleur nationale et chrétienne, et ce dépôt d'idées nouvelles et généreuses auxquelles s'ouvrait si naturellement l'avenir.

Devait-on, suivant la pensée de Dumoulin, pour arriver à ce qu'il appelait la communion des mêmes lois, commencer par travailler à *une briève et équitable consonnance des coutumes ?*

Était-ce là le terrain sur lequel il convenait de réédifier le droit civil de la France ?

Si telle eût été l'œuvre de Domat, qu'en resterait-il aujourd'hui à notre usage ? Quelques chapitres sur le régime de la communauté, sur l'ordre de succession, sur les testaments, sur la puissance paternelle. Mais combien de parties importantes de la législation coutumière se trouveraient maintenant reléguées dans ce bagage inutile de lois et d'idées qu'un état social qui n'est plus laisse après lui !

Ce que nous remarquons, au contraire, avec étonnement dans le livre des *Lois civiles*, c'est que ce corps de droit, écrit sous le règne et sous le patronage de Louis XIV, au milieu de ce mélange de législation féodale et de pouvoir absolu, ne renferme presque pas un chapitre, presque pas une idée qui ait vieilli par le fait des révolutions ou des années.

D'où lui vient ce rare privilége ?

Peut-on attribuer à Domat un de ces élans de génie qui percent les secrets de l'avenir? Alliait-il les hautes vues de l'homme d'Etat à la science du jurisconsulte ? Avait-il secoué l'esprit de son siècle pour entrer témérairement dans une voie nouvelle et hardie ?

Ce n'est pas ainsi qu'il se peint à nous dans ses ouvrages. A travers la dignité de son langage et l'indépendance de ses conseils, apparaît à chaque pas une réserve que nous serions tenté de trouver quelquefois presque timide, tant elle est respectueuse pour les institutions établies, tant elle craint de mêler l'esprit d'innovation au zèle pour le retranchement des abus et pour la conciliation du droit avec l'équité. On sent, aux expressions mêmes de son style (1), que, depuis l'époque où avait écrit Dumoulin, la majesté royale est devenue plus imposante encore et mieux obéie, et que désormais toute réforme doit attendre d'elle son initiative et ne pourra s'opérer que par sa puissance.

Mais si Domat n'a pas eu la hardiesse entreprenante d'un réformateur politique, par quelle qualité a-t-il si bien compris les besoins de son siècle et deviné ceux du nôtre?

Nous l'avons déjà dit, par la rectitude de son jugement, par la hauteur de sa raison.

Il n'avait pas voulu d'autre philosophie que sa foi : c'est maintenant sa raison qui va lui tenir lieu de méthode; c'est elle qui, parmi tant de systèmes de classement inventés par les hommes, lui fait choisir celui qui plonge le plus profondément dans la nature des choses.

Quelle donnée plus simple, plus ancienne, plus vulgaire même que celle de la division des lois en immuables et arbitraires?

Tous ceux qui avaient écrit sur le droit l'avaient indiquée, mais personne, avant Domat, n'avait songé à la suivre jusque dans ses dernières conséquences, à en faire la base de tout

---

(1) Après avoir signalé les divergences du droit coutumier en matière de succession, et s'être demandé : « qui serait plus utile, ou cette diversité de règles bornées chacune en son lieu, ou une règle commune partout, » il ajoute : « Mais on ne doit pas s'arrêter à toucher inutilement une question de cette importance. » Page 342.

A la fin d'une note sur les effets du droit d'aubaine, il s'arrête en disant : « Mais ces difficultés sont d'une nature dont les bornes du dessein de ce livre ne permettent pas la discussion, et peut-être même en a-t-on trop dit. » Page 359, 1re colonne.

un système de législation civile, à s'en servir comme d'un moyen sûr pour juger la justice elle-même, pour discerner le vrai du faux, le certain du douteux, le durable du transitoire, en un mot pour dégager partout la raison des obscurités et des nuages qui l'enveloppent ici-bas.

Cette raison lui fait comprendre tout d'abord que, malgré le caractère national de nos coutumes, ce n'est pas là, c'est dans le droit romain qu'il faut chercher les fondements d'un droit civil complet et digne de la France.

Et pourquoi ?

Parce que c'est dans le droit romain seulement que se trouve recueilli, par la sagesse et l'expérience des siècles, le détail de ces règles du droit naturel qui composent, à vrai dire, la science du droit.

« On sait, dit Domat (1), de quelle manière les Romains ont emprunté des autres et cultivé chez eux la science du droit, et que ce n'a été que par une infinité d'événements pendant plusieurs siècles, et dans l'étendue du plus grand empire qui ait jamais été, que l'application d'un grand nombre de personnes habiles a pu recueillir les faits qui ont fait naître les différends, remarquer les principes dont on s'est servi pour les décider, former des règles sur ces principes, les diversifier selon que les différents faits obligent à les distinguer, rapporter ces règles à leurs matières, et, par l'assemblage de ces matières et de leurs règles, composer une science qui a pour objet tout ce qui se passe dans la société des hommes et qui peut faire naître entre eux quelques différends. »

Mais si le droit romain, dont Domat décrit si bien la formation successive et lente, était comme la mine féconde où il fallait chercher les plus précieux matériaux de la science du droit naturel, nous devons dire, pour suivre la même

---

(1) Préface des *Lois civiles*.

image, qu'on était loin d'y trouver ce droit à l'état natif et pur.

Un élément étranger, d'une origine toute différente et toute locale, s'y trouvait mêlé de toutes parts et lui imprimait fortement sa couleur.

Cet élément, c'était l'esprit romain, esprit d'exclusion, d'égoïsme, de domination, de tyrannie.

Les Romains avaient faussé le droit naturel dans sa source même, la propriété et la famille, en exagérant outre mesure des sentiments que Dieu tempère avec tant de délicatesse dans nos âmes.

Ils avaient fait de chaque famille, sous la république, ce que Rome tout entière devint sous l'empire, le domaine d'un maître absolu.

Le mot de famille lui-même avait chez les Romains un sens opposé à celui qu'il a maintenant dans notre langue. La famille des Romains, *familia*, c'était, à proprement parler, les esclaves. Les fils ne s'y trouvaient compris que parce qu'ils participaient, par leur situation sujette et précaire, à cette servitude de la famille achetée à prix d'argent : tandis que chez nous ce beau nom de famille, ce complément chrétien du nom de père, descend, au contraire, de nos fils et de nos filles jusque sur nos serviteurs, dont il élève presque la dépendance libre au niveau d'une parenté.

Le mot de *propriété* (et le mot ici était bien l'image vraie de la chose) n'avait pas subi une déviation moins évidente en passant du droit naturel dans le droit romain. Les fiers citoyens de Rome avaient créé pour leur usage une propriété romaine : *jus Quiritium*.

Mais, sans nous arrêter à ce qui concerne la définition de la propriété, remarquons seulement, avec Domat, comment, chez les Romains, elle était transmise, car, de tous les droits du propriétaire, celui-là est le plus caractéristique et le plus frappant.

« Il semble, dit notre auteur, que la manière dont les Romains mirent en usage cette loi d'une liberté générale et

indéfinie de disposer de ses biens, qu'ils avaient tirée des Grecs, ait été une suite de cet esprit de domination dont on voit tant d'autres marques dans toute leur conduite dès leur origine, soit à l'égard des autres peuples qu'ils s'étaient soumis, soit à l'égard même de leurs propres familles, où ils s'étaient donné un droit absolu de vie et de mort non-seulement sur leurs esclaves, mais même sur leurs enfants. Selon cet esprit, ils s'étaient donné la liberté de disposer à leur gré de tous leurs biens, et d'en priver non-seulement leurs proches, mais leurs enfants même sans aucune cause (1). »

Cela posé, la première chose à faire, pour remplir le dessein qu'avait conçu notre auteur, était de dégager, dans le droit romain, ce qui appartenait au droit naturel de ce qui portait le cachet spécial de l'esprit romain.

La sagesse réfléchie de Domat se fait voir ici dans la manière même dont il s'y prend pour opérer ce partage.

Il ne voulait pas faire une œuvre d'historien et d'érudit ; mais, comme l'a si bien remarqué un de ses plus savants biographes (2), il voulait faire une œuvre de jurisconsulte dans la grande acception de ce mot, ou plutôt une œuvre de législateur.

Il néglige donc le parallèle qu'il aurait pu établir entre les principes du droit romain et ceux de notre droit moderne, intéressant sujet sur lequel a jeté récemment de vives lumières l'ouvrage inédit d'Etienne Pasquier, publié sous les auspices de deux noms bien dignes de continuer son illustration et sa science (3).

Quant à Domat, ce point de vue lui semble en dehors du dessein de son livre : il va droit au but, et, sans s'arrêter à de curieuses recherches, c'est avec le *criterium* de sa raison

(1) Edit. de 1777, p. 341, 2e col.

(2) M. Jouvet-Desmarard. *Essai historique et critique sur Domat.* Riom, 1837.

(3) *L'interprétation des Institutes de Justinian*, par Estienne Pasquier, avec une préface de M. le chancelier Pasquier et des notes de M. Giraud.

qu'il séparera le droit naturel de son alliage, en mettant d'un côté ce qu'il reconnaît immuable et éternel, de l'autre ce qui lui semble variable et arbitraire.

Mais combien il faudra que cette raison soit exercée par l'étude, mûrie par la réflexion, éclairée par le jugement, appuyée sur une méthode rigoureuse et logique, pour discerner ainsi le caractère propre de chaque loi !

Car parmi cette infinité de règles dont le droit naturel se compose, s'il en est quelques-unes dont l'esprit reste convaincu, « sans raisonnement, par l'évidence de leur vérité, » le plus grand nombre, au contraire, est de celles dont la certitude ne se peut découvrir « que par quelque raisonnement qui fasse voir leur liaison aux principes dont elles dépendent. »

Il arrivera souvent qu'au premier abord, deux solutions diverses paraîtront également acceptables comme lois arbitraires ; mais, en y réfléchissant davantage, on trouvera dans les principes de la justice et de l'équité quelque raison déterminante pour se fixer à l'une de ces solutions préférablement à l'autre. « Et de cette manière, dit Domat, ce que l'on avait d'abord rejeté parmi les lois arbitraires devra définitivement être reçu au nombre des lois naturelles. » — « Aussi, ajoute-t-il, regardons-nous toutes ces sortes de lois, qui sont si fréquentes dans le droit romain, comme la *raison écrite*, c'est-à-dire ce que la raison choisit entre les sentiments opposés ; et nous ne considérons comme lois simplement arbitraires que celles dont les dispositions sont telles qu'on ne saurait dire qu'une loi différente fût contraire aux principes de l'équité (1). »

Mais se figure-t-on bien ce que c'était que de reprendre, un à un, tous les textes dont le droit romain se compose, et d'en extraire, par une analyse philosophique, ce qu'ils renfermaient de droit naturel, de *raison écrite*, ou même de règles arbitraires à notre usage ?

---

(1) *Traité des lois*, chap. XI.

A chaque pas, Domat exerce, de par l'autorité du bon sens, de la logique et de l'équité, cette sorte de pouvoir discrétionnaire dont il fallait bien s'armer, dans l'état imparfait et précaire où se trouvaient en France la législation et le droit.

On le voit partout occupé de retrancher impitoyablement ces *subtilités* qui sont, dit-il, *si fréquentes* dans le droit romain.

Tantôt il s'en prend à ces commentateurs qui *inventent des questions pour les décider par d'autres principes que ceux des lois, et posent ensuite leurs décisions comme de nouveaux principes, d'où ils font naître et décident de même d'autres questions*, s'appliquant, dit-il, *à mettre en doute ce que la simplicité des principes met en évidence* (1).

Tantôt il se plaint de la *dureté* de la jurisprudence, *qui fait céder à une pure subtilité les premiers sentiments du droit naturel* (2).

Tantôt il n'hésite pas, comme Bourdaloue le faisait jusque dans la chaire, à faire honte aux chrétiens de son siècle de se montrer sur quelques points plus relâchés que ne l'étaient, dit-il, ces *honnêtes païens* que nous connaissons par l'histoire (3).

C'est ainsi que, dans ces préfaces admirables où toutes les matières du droit sont si lumineusement résumées, il se laisse quelquefois entraîner par l'importance du sujet à discuter avec réserve les grandes questions que les législateurs se lèguent d'âge en âge.

Mais quand il s'agit de formuler, on peut le dire, des articles de loi (car les règles qu'il pose en ont la précision et la force), il ne discute plus, il prononce ; ni l'autorité des précédents, ni la volonté formellement exprimée par le législateur romain, ni la puissance même d'un *usage uni-*

---

(1) Edition de 1777, p. 568, 2e col. ; 569, 1re col.

(2) P. 550, 2e col.

(3) P. 456, 2e col.

versel (1), ne peuvent l'obliger à inscrire parmi ses axiomes de droit ce que sa conscience et sa raison ne sauraient approuver.

Tel est son titre véritable à l'éloge que lui a donné Boileau. Je ne m'étonne pas de cette sympathie du grand critique pour le grand jurisconsulte du 17e siècle. L'auteur de l'*Art poétique* se connaissait en fait de réformes opérées au nom de la raison, et, à le considérer sous cet aspect, le livre des *Lois civiles* n'est-il pas aussi une œuvre de haute critique, où se révèle à chaque pas un goût pur et sévère ? car le goût, c'est encore une des formes de la justice et de la vérité.

Ce mérite de Domat est, assurément, celui qui nous frappe davantage. C'est ce qui nous fait aimer et rechercher son livre comme s'il avait été composé pour nous ; car ce qu'il a fait, il nous semble que chacun de nous avait à le faire pour étudier le droit par principes. Il n'y a pas là de ces prestiges de science qui captivent, de ces résultats inattendus qui étonnent : c'est tout simplement la voix de la raison qui nous parle ; et comme elle a son écho dans nos cœurs, nous n'avons besoin que de descendre en nous-mêmes pour apprécier l'autorité de ses décisions et l'excellence de sa méthode.

Mais ce travail, en apparence si simple et si aisé, n'a pu s'accomplir que par la réunion la plus admirable des qualités de l'esprit et du cœur.

En effet, et cette remarque est de Domat lui-même, si l'étude des lois arbitraires semble d'abord offrir à l'intelligence un sujet d'étude plus difficile et plus complexe par la diversité même des matières qui s'y rencontrent, il faut avouer cependant que, sous son apparente simplicité, la science approfondie du droit naturel a des complications et des difficultés d'autant plus grandes qu'on ne peut d'abord les apercevoir et les saisir.

(1) Voyez notamment p. 444, 1re colonne.

C'est que l'étude des lois du dehors, comme toute science où le fait domine, est quelquefois moins une affaire de raisonnement qu'une affaire de mémoire (1).

Combien ils sont rares les esprits d'élite qui savent, à l'exemple de notre auteur, ne jamais perdre de vue, dans la discussion des lois arbitraires, ces principes d'éternelle justice qui doivent être le point de mire de notre conscience comme de notre raison !

Au contraire, la science du droit naturel, comme toutes celles dont l'entendement humain est à la fois l'instrument et l'objet, voit son horizon intérieur s'agrandir à mesure qu'elle se replie sur elle-même par le travail philosophique de la pensée.

Après ces premiers principes, « qui se présentent à la vue de tout le monde, » l'observation nous fait découvrir une multitude infinie d'autres règles qui se diversifient suivant les circonstances et les matières.

La simple lumière de la raison, la seule intuition de la conscience, « ne suffisent à personne pour trouver ces règles et les appliquer à tous les besoins (2). » Si l'on veut résoudre les questions et les doutes qui se présentent en foule à chaque pas, « il faut raisonner sur la nature et l'esprit des règles, sur leur usage, sur leurs bornes, sur leur étendue (3), et avant tout sur leurs rapports intimes et leur dépendance avec les principes fondamentaux de la justice et de l'équité. »

Quel plus noble champ de recherches à parcourir et à sonder ? Quel plus digne emploi des facultés humaines que de retrouver, à travers les obscurités qui l'environnent, cette

---

(1) Il est bien plus difficile et aussi bien plus important de bien savoir les lois naturelles que les lois arbitraires, parce qu'au lieu que celles-ci sont plus bornées, et qu'il ne faut pour les apprendre que de la mémoire, les lois naturelles, qui règlent les matières plus communes et plus importantes, sont en bien plus grand nombre, et elles sont proprement l'objet de l'entendement. (*Traité des lois*, chap. 11, n° 28.)

(2) Même chapitre, même numéro.

(3) *Ibid*.

loi naturelle gravée par Dieu même au fond de nos cœurs; de la reproduire, s'il est possible, tout entière; de la compléter, en suppléant par l'esprit de vérité quelques lacunes de ces inscriptions divines qui semblent effacées par l'esprit de ténèbres et d'erreur?

Pour accomplir un pareil dessein, pour devenir maître d'une telle science, il faut plus que de la raison et du bon sens; il faut plus que de la sagacité et de l'intelligence; il faut plus que de l'expérience et du jugement: il faut surtout un cœur sincère et droit, qui, comme un miroir net et pur, réfléchisse, sans la troubler, l'image limpide de la justice éternelle.

C'est donc par sa vertu d'honnête homme, c'est par sa foi de chrétien, non moins que par l'étendue de ses connaissances et la profondeur de ses vues, que Domat fait autorité en ces matières, et s'est conquis, dans notre estime, un nom qu'aucune révolution de mœurs ou de lois ne pourra lui ravir, car il a placé son but au-dessus de tout ce qui est sujet aux révolutions humaines. « La science des lois, comme il l'a comprise, n'est autre chose, ce sont ses propres expressions, que l'art du discernement de la justice et de l'équité (1). » C'était aussi, il est vrai, la définition qu'en avaient donnée les jurisconsultes de Rome; mais dans leurs livres cette définition n'était vraie qu'à demi; l'esprit romain avait trop souvent altéré, dans ce qu'ils appelaient le droit civil, les principes naturels de la justice. En dégageant ces principes de leur alliage, Domat a restitué à ce mot de *lois civiles* sa plus noble acception, son plus bel honneur; il en a fait non-seulement le droit national de la France, mais un droit acceptable par tous les peuples civilisés du monde (2).

---

(1) *Traité des lois*, chap. 11, *in fine*.

(2) Après avoir rappelé les textes bien connus d'où il résulte que, chez les Romains, « on bornait le droit civil à ce qui est propre à chaque peuple, *jus civile quasi jus proprium ipsius civitatis*, » Domat ajoute : On peut dire de ces distinctions qu'elles ne conviennent pas à

Nous venons d'exposer en peu de mots ce qu'on peut appeler le chef-d'œuvre de la méthode de Domat, c'est-à-dire cette première classification, ce premier tri des matières du droit, qui consistait à n'admettre dans ses *Lois civiles* que des règles conformes aux principes naturels de la justice et de la raison.

Le simple travail de mise en ordre est sans doute bien inférieur à cette décomposition savante de ce qui constitue la substance même des lois.

Et cependant, à voir le récit que Domat nous fait quelque part des difficultés qu'il rencontra dans cette seconde partie de sa tâche, on reconnait bientôt que, sans l'excellence de sa méthode philosophique, il ne les aurait jamais surmontées.

Il s'agissait ici de deux choses distinctes, car le travail de mise en ordre comprend pour ainsi dire deux degrés :

Le prémier consiste à grouper séparément chaque matière, à rapprocher l'un de l'autre les objets ou les règles qui offrent ensemble le plus de rapport et d'analogie.

L'autre degré de classement consiste à distribuer ensuite ces groupes d'objets ou de règles dans un ordre général et raisonné qui fasse ressortir leurs relations et leurs différences.

C'est comme l'ordonnance d'une armée dont le mérite résulte à la fois et de l'organisation savante des corps qui la constituent et de l'ordre qu'on assigne à chacun d'eux sur le lieu du combat.

Sous ce double rapport, on peut dire que pour Domat c'était une œuvre nouvelle qu'il fallait entreprendre.

Jamais une méthode rigoureuse n'avait présidé au classement des matières dont le droit romain se compose.

---

notre usage, car nous ne bornons pas le droit civil à ce qui est propre à un peuple, comme sont en France les ordonnances et les coutumes, mais nous comprenons sous le droit civil tout ce qu'il y a de règles de l'équité naturelle dans les matières des contrats, des conventions, des hypothèques, des tutelles, etc. » *Préface du droit public*, p. 6.

Et d'abord, si on envisage ce droit dans son origine, il est évident, dit Domat, que « tant d'ouvrages de tant de per- « sonnes, faits en divers temps, pour différentes vues, sur « divers sujets, et par un progrès insensible de remarques « particulières sur des faits de toute nature (1), » ne pouvaient former un corps de lois cohérent et lié avec ordre dans toutes ses parties.

Quant aux compilations de Justinien, en recueillant dans un vaste cadre « tant de pièces diverses détachées d'un nombre infini d'ouvrages, » il semble que son but ait été de conserver le précieux dépôt des lois romaines plutôt que de les mettre dans un ordre naturel et raisonné.

On le reconnaîtrait à ce seul indice, que « les mêmes matières sont ramassées d'une manière dans le Digeste et d'une autre dans le code tout différemment, et que dans l'un et l'autre de ces recueils plusieurs matières sont hors de leurs lieux, que quelques-unes même sont dispersées en divers endroits (2). »

Mais si l'on aborde le détail de chaque matière, une confusion bien plus grande encore s'y fait sentir.

Dans aucune on ne voit les conséquences se déduire naturellement de leurs définitions et de leurs principes.

La plupart des règles de droit y sont comme enveloppées dans des décisions de fait d'où il faut que le raisonnement vienne les extraire.

D'autres y sont mêlées ensemble ou quelquefois scindées de telle manière, que tantôt il faudra « ramasser de divers endroits les différentes parties d'une règle unique, » et tantôt séparer en règles différentes les deux parties d'un texte où cette distinction des matières n'était pas marquée.

Ici c'est une définition dont la généralité apparente doit être restreinte à tel ou tel ordre de matières : là c'est un axiome plus général dont le sens se trouvait mal à propos rétréci et borné.

(1) Préface des *Lois civiles*.
(2) *Ibid.*

En nous initiant à tous les secrets de cette patiente et consciencieuse analyse, en nous faisant assister à cette savante recomposition du droit civil sur ses bases naturelles et raisonnables, Domat me représente Boerhaave, Jussieu ou Cuvier, lorsque, avant de dresser le précieux inventaire des richesses de tel ou tel règne de la nature, ils étudiaient dans chaque individu les caractères propres qui devaient le rattacher à certain type des familles naturelles qu'ils reformaient avec tant d'art et de génie.

C'est particulièrement dans ce travail de refonte et de mise en ordre que notre auteur a tenu la promesse qu'il faisait dans son *Épître à Louis XIV*, « d'essayer de rendre plus facile la science des lois; » car autant, avant lui, il était difficile « de ranger dans son esprit ce qui était si dérangé dans les livres où il fallait l'apprendre (1), » autant, ce chaos une fois débrouillé, l'ordre qui en résulte projette de lumière sur la science du droit civil, qui a trouvé désormais sa méthode et ses règles.

Mais, après avoir rassemblé les matières analogues en groupes séparés, Domat voulut achever son ouvrage, et distribuer aussi dans un ordre logique ces différents groupes ou séries de matières.

Nous n'essayerons pas de dérouler ici le tableau des divisions dans lesquelles il a partagé son cadre.

Il y a toujours quelque chose de variable et d'arbitraire dans le classement que l'esprit, même le plus méthodique, assigne à telle ou telle partie d'un grand ensemble, et Domat n'hésite pas à reconnaître qu'il est certaines règles mixtes de leur nature dont la place aurait pu se trouver indifféremment sous tel ou tel groupe de matières.

Ce que l'on remarque, ce que l'on admire dans une pareille entreprise, c'est la puissance avec laquelle un esprit supérieur domine la science du droit tout entière, et, l'em-

---

(1) Préface des *Lois civiles*

brassant dans sa vaste pensée, la délimite, la partage, la distribue dans les cases diverses qu'il lui a tracées d'avance.

C'est là le pas décisif qui sépare une science à l'état de système d'une science à l'état de rudiment et d'étude.

Ce pas, sans doute, ne peut se faire que quand la science est suffisamment mûre dans toutes ses parties, quand elle a été explorée jusque dans ses profondeurs par de patients travaux, quand elle s'est enrichie de ces découvertes du génie qui ont préparé la solution des problèmes les plus difficiles et aplani les derniers obstacles.

Mais, sans rien retrancher du légitime honneur qui appartient aux générations successives de savants et de sages d'où nous est venu ce trésor lentement formé, n'oublions pas non plus le prix du dernier effort par lequel tant d'éléments divers ont été ramenés à l'unité d'un corps de doctrine au moyen d'une classification saisissante, et ont reçu, pour ainsi dire, la vie commune qui les doit animer.

Depuis que le livre de Domat est écrit, on ne peut pas dire que le code civil est fait; mais il était devenu faisable au point de vue du jurisconsulte et du magistrat.

Il y avait eu précédemment des recueils qui avaient porté le nom de code; mais l'idée à la fois philosophique et simple, abstraite et populaire, qui a fait la fortune et la puissance de ce mot dans le nouvel état de nos sociétés européennes, n'était pas encore développée et mise en œuvre.

Les codes de Justinien, de Théodose, les Capitulaires de Charlemagne, les Etablissements de saint Louis, n'étaient que des chapitres de lois recousus ensemble suivant une certaine analogie de matières, comme ces provinces successivement conquises que l'on réunit l'une à l'autre en s'attachant seulement à la configuration de leurs frontières.

C'était un moyen de retrouver les monuments législatifs, de les étudier comparativement, de faire ressortir leurs contradictions et leurs différences; mais la science du droit restait toujours un sanctuaire fermé, dont l'accès n'était permis

qu'à un petit nombre d'adeptes, privilégiés de la fortune ou de l'étude.

Domat, l'un des premiers, s'est occupé, comme il s'en fait lui-même honneur, d'arracher les épines qui hérissaient l'entrée des lois ; il a tracé, d'une main bienfaisante et hardie, ces larges routes qui ont fait circuler l'air et la vie dans des régions encore incultes et presque inconnues.

En travaillant ainsi au profit de la raison et de la justice, il travaillait, à son insu peut-être, au profit de la liberté.

Car, pour préparer les voies à la transformation politique et sociale qui devait venir en son temps, il fallait qu'auparavant la philosophie du droit eût accompli son œuvre.

Lorsqu'on voit qu'une science n'a presque plus d'obscurités et de mystères, qu'elle devient plus facilement accessible à tout le monde, on peut en conclure hardiment qu'elle s'est rapprochée de la vérité, qu'elle a su se dégager de beaucoup de préjugés et d'erreurs.

Le livre des *Lois civiles* a fait plus, sous ce rapport, que bien d'autres livres qui affectaient plus de hardiesse et d'indépendance, mais qui souvent dépassaient le but au lieu de l'atteindre.

Sans chercher autre chose que la vérité, sans accepter d'autre guide que sa conscience, Domat s'est proposé simplement d'introduire quelque ordre dans l'étude du droit civil, et, sous sa main, ce droit se transforme, s'élargit, s'humanise ; les subtilités de l'école disparaissent : la raison se fait jour, et à sa suite une sage liberté vient tempérer la rigueur des lois ; partout on voit pénétrer la clarté, le bon sens, la classification, la méthode. Le secret de nos codes est trouvé.

Ce secret, si j'avais à le définir, je ne le ferais pas consister seulement dans l'art d'aligner des chapitres, de numéroter des articles, de grouper ensemble des matières ; mais bien plutôt dans cette sagesse qui a su mettre le droit civil à la portée de toutes les consciences par l'évidence de sa justice, comme à la portée de tous les esprits par la vérité de son expression, par sa simplicité, par sa logique, en sorte

qu'il portât pour ainsi dire son explication en lui-même, qu'il suffit de le lire pour le comprendre, de le comprendre pour l'approuver, et que le même livre contînt, dans une certaine mesure, les préceptes et l'enseignement des lois.

Pour atteindre à ce résultat qui paraît maintenant si simple, mais qui était si difficile, toute méthode qui ne se serait pas appuyée sur la philosophie du droit, devait rester impuissante. L'excellence de la classification adoptée par Domat tient à ce point, qu'elle se déduit tout naturellement des premiers principes qu'il avait posés.

Dans le *Traité des lois*, Domat avait distingué deux sortes de liens ou de contrats :

Ceux par lesquels la société s'établit et subsiste ;

Ceux par lesquels elle dure et se perpétue.

De là cette division fondamentale de toutes les matières du droit civil en deux parts : les engagements et les successions.

« Les engagements, dit notre auteur, sont les liens dont Dieu s'est servi pour maintenir la société des hommes dans tous les lieux, comme la nature des successions est d'en maintenir la durée dans tous les temps (1). »

Le code civil a, dans son livre III, conservé ce partage qu'indique la nature des choses elle-même ; mais il a retourné l'ordre des matières, en faisant passer les successions avant les contrats.

L'ordre adopté par Domat me paraît plus philosophique et plus naturel.

Il a cet avantage, important surtout dans une méthode, de procéder du simple au composé.

Dans les engagements qui se contractent entre vifs, le législateur n'intervient, en général, que comme arbitre, pour donner force et exécution à la volonté exprimée ou présumée des parties, et pour faire produire à chaque contrat les suites qui sont de son essence ou de sa nature. Mais on

(1) Edition de 1777, p. 338, 1re colonne.

tient, en ces matières, que c'est la volonté des contractants qui fait loi, sauf les engagements où quelques-uns se trouvent placés par la force des choses, ou, pour se servir de l'expression chrétienne, par une disposition particulière de la Providence.

En matière de successions, au contraire, l'Etat n'est pas seulement l'exécuteur de la volonté des parties, il doit avoir la sienne et il intervient pour la dire; car la loi naturelle a posé la question, mais sans la résoudre : elle a mis en présence deux droits divers, entre lesquels la loi politique reste juge. La voix du sang se fait entendre d'un côté, la liberté des testateurs réclame de l'autre; les deux grands principes qui servent de base commune aux sociétés humaines semblent ainsi engagés dans une sorte de lutte où il faut bien que la raison d'Etat leur serve d'arbitre. Si vous accordez trop aux droits de la famille, les droits de la propriété n'en seront-ils pas amoindris? Si vous n'assignez pas de limite au droit du propriétaire, à quelle situation dépendante et précaire ne réduirez-vous pas ses fils? C'est sur ce terrain que le droit coutumier et le droit écrit avaient, chacun, arboré leur bannière. La loi des Douze tables était là, debout après tant de siècles, quoique adoucie par mille tempéraments, humanisée par le contact de l'Evangile et par les mœurs. Elle proclamait encore, dans quelques-unes de nos provinces, cette vieille maxime des Romains : la prédominance de la volonté de l'homme sur la voix du sang; tandis que la maxime française, au contraire, acceptant l'héritier que la Providence désigne, resserrait, par la sanction de la loi, les liens de la nature, et, tout en consacrant l'autorité puissante et efficace du père, réservait au *prochain lignager*, comme au suzerain légitime de l'*hoirie*, le titre et les honneurs de l'héritage.

J'admire avec quelle liberté d'esprit Domat discute cette grande thèse : « Laquelle des deux successions est la plus favorable, la testamentaire ou la légitime? » Il trouve nos coutumes aux prises avec le principe vital du droit romain,

de ce droit qu'il a lui-même choisi pour guide, mais sans abdiquer l'indépendance de son jugement et de sa raison.

Ce n'est donc pas à l'autorité de la loi romaine qu'il se rendra ; il n'aura pas non plus recours, pour résoudre ses doutes, à ces raisonnements abstraits qui, à force de creuser une matière, dessèchent l'âme et égarent quelquefois même le génie (1).

Il se laissera conduire, comme toujours, par l'inspiration de sa conscience : l'argument le plus simple est, à ses yeux, le plus fort.

« N'est-il pas naturel, dit-il, que les biens étant un accessoire de la vie, ceux des parents passent aux enfants comme un bienfait qui doive suivre celui de la vie? (2) »

A ce premier titre de préférence, tiré de l'ordre de la famille, Domat ajoute une seconde considération tirée de l'ordre politique, mais non moins frappante de simplicité.

« Celles-ci, dit-il en parlant des successions légitimes, sont d'une nécessité absolue pour l'ordre de la société, car il faut que les biens des mourants qui n'ont pu en disposer ou qui l'ont négligé, passent à des personnes que les lois y appellent, au lieu que cet ordre de la société pourrait subsister sans l'usage des successions testamentaires, par le simple usage de la succession des héritiers du sang. (3) »

Aussi conclut-il que « les successions testamentaires sont comme des exceptions de la loi naturelle des successions légitimes, et que la liberté de disposer de ses biens par un testament en faveur d'autres personnes que des héritiers du sang, et surtout le pouvoir de faire d'autres héritiers, sont comme une dispense de la règle commune et universelle qui appelle les héritiers légitimes aux successions (4). »

---

(1) « La loi naturelle ordonne aux pères de nourrir leurs enfants, mais elle n'oblige pas de les faire héritiers. » Esprit des lois, liv. XXVI, chap. VI.

(2) Edit. de 1777, p. 339, 2e col.

(3) Page 343, 1re col.

(4) Page 395, 1re col.

Il ne s'agissait presque dans ce débat, sous la forme où Domat l'engage, que de savoir quel livre aurait la priorité dans son ouvrage, celui qui traite *des successions légitimes* ou celui qui s'occupe *des successions testamentaires*. Mais cette question, que notre auteur faisait petite, était en réalité la plus grosse des temps modernes : c'était celle d'où devait sortir, comme l'a si bien montré M. Troplong, la démocratie tout armée ; car, au fond du droit coutumier et de sa réforme, se trouvait, en creusant un peu, le principe de l'égalité des partages.

Il ne faut donc pas s'étonner si, au moment même où il déclare hautement sa préférence pour les droits du sang, Domat mesure avec tant de soin ses paroles lorsqu'il s'agit d'entrer plus avant dans cette délicate matière, et d'établir en quelque sorte un parallèle entre les diverses coutumes « pour considérer lesquelles ont plus ou moins d'inconvénients ou d'avantages. »

« Il y a, dit-il, cette utilité commune en toutes, que chacune a ses règles fixes qu'on y prend pour justes et qui assurent le repos des familles : ce qui n'empêche pas que la multitude des coutumes que nous avons en France, si différentes les unes des autres, ne fasse naître naturellement la question de savoir ce qui serait le plus utile, ou cette diversité de règles bornées chacune en son lieu, ou une seule règle commune partout. Mais on ne doit pas s'arrêter, ajoute-t-il, à toucher ici inutilement une question de cette importance. »

Ne blâmons pas ce ton de ménagement et de réserve si différent de nos habitudes d'aujourd'hui : c'est avec ce respect conservateur pour des institutions séculaires qu'on pouvait émettre sans danger des idées généreuses et nouvelles, et méditer, pour son pays, de sages progrès.

Mais cette réserve prudente n'excluait pas, tant s'en faut, la franchise et la liberté des conseils dans les matières qui paraissaient appeler, de la part du prince, une réforme nécessaire ou une amélioration évidente.

A mesure que l'auteur du *Traité des lois* pénètre dans cette partie du droit civil qui, touchant de plus près au droit public, présente moins d'applications des premiers principes et plus de règles variables ou arbitraires, il rencontre aussi des occasions plus fréquentes de signaler au législateur des anomalies ou des lacunes, et, en indiquant *le besoin qu'on aurait de règles plus fixes, plus simples ou plus précises*, il sait assez faire pressentir les solutions désirées par sa conscience (1).

La modestie de la forme n'ôte rien à l'autorité de ses conseils.

Ce serait une étude curieuse sans doute et honorable pour la mémoire de Domat, de rechercher combien, même sous les derniers règnes de la monarchie, il y eut d'améliorations de détail, de réformes partielles du droit civil, dont la pensée première avait été puisée dans son livre ; mais ces faits particuliers s'effacent aujourd'hui devant son principal titre de gloire, la part qui lui revient dans les travaux d'où est sortie l'unité de législation pour la France.

J'avais, presqu'au sortir des bancs de nos écoles, essayé de compter les articles des codes français dont le texte n'est qu'une reproduction littérale des règles formulées par Domat.

J'ai compris depuis que ce n'était pas à cette étroite mesure qu'il fallait apprécier la valeur du grand ouvrage dont je viens d'esquisser le plan et d'étudier l'esprit et la méthode.

C'est de plus haut qu'on doit juger l'influence du *Traité des lois* sur le mouvement intellectuel et moral qui a produit, par le code civil, l'union de la pensée chrétienne et philosophique dans notre droit.

Sans parler ici de ce courant d'idées hardies et nouvelles qui, pendant le dernier siècle, a fait de toutes parts irrup-

(1) Voir notamment : édit. de 1777, p. 424, 2e col.; 425, 1re col.; 436, 2e col.; 442, 2e col.; 446, 2e col.; 502, 1re col., § 2; 540, 1re colonne, au bas.

tion dans le domaine de la philosophie du droit, et pour nous en tenir aux origines juridiques et naturelles du code civil, deux hommes surtout ont mérité, par le caractère d'universalité que présentent leurs ouvrages, de prendre place, avec Domat, parmi les fondateurs de notre droit moderne.

L'un, son contemporain, avait embrassé dans son livre toutes les parties du droit coutumier et du droit écrit : il avait distribué dans un ordre méthodique d'immenses matériaux recueillis avec ce dévouement à la science qui lui a suffi également pour remplir l'espace d'une longue et laborieuse carrière.

Mais, faute de la pensée philosophique qui peut seule communiquer à un grand corps d'ouvrage l'intérêt et la vie, les traités de Despeisses sont restés comme les membres épars d'un tout inachevé : on les consulte avec fruit comme tant d'ouvrages utiles et profonds de jurisconsultes distingués dont les travaux ont enrichi diverses parties de notre droit et dont chacun a apporté sa pierre, sans laisser son nom à l'édifice.

Digne émule du pieux Domat, l'auteur du *Traité des obligations* est venu, aux derniers jours de la monarchie chancelante, continuer, en la développant, l'œuvre inaugurée par le livre des *Lois civiles*. Il semble qu'en donnant Pothier pour dernier interprète à notre ancien droit, la Providence ait voulu mettre jusqu'au bout, sous la sauvegarde de l'esprit chrétien, cette vieille tradition de justice qui s'était conservée d'âge en âge dans les écrits et surtout dans la conscience de la magistrature française, et dont le dépôt a été si bien recueilli de nos jours par le religieux ministre à qui échut l'honneur de préparer à la fois le code civil et le concordat.

Mais si, par la gravité modeste de sa vie, par la fermeté de sa foi, par la rectitude de sa raison, par la profondeur de son savoir, et surtout par ce cœur honnête et droit qui pouvait lui tenir lieu de génie, le magistrat d'Orléans rappelle les qualités éminentes de l'avocat du roi de Clermont,

les services qu'ils ont rendus à la science des lois, bien qu'équivalents peut-être quant aux résultats pratiques de leurs ouvrages, peuvent-ils se comparer quant à la portée des principes, quant à la hauteur de la pensée?

Ce qu'avait entrepris Domat, c'était la transformation du droit écrit, qu'il voulait retailler tout entier sur le patron de notre état social et de nos mœurs.

Il avait ainsi posé son admirable théorie des lois, comme la base du système nouveau où les règles du droit naturel et de l'équité se trouveraient dégagées des subtilités de l'esprit romain.

C'est sur ses jalons qu'a été tracée la route qui s'ouvre aujourd'hui si large et si facile devant nous.

En s'inspirant du même esprit de justice et de méthode, personne n'a mieux exposé que Pothier les détails de chaque matière, ni fait pénétrer plus de lumière et de raison dans la science usuelle du droit; il a même sur l'auteur des *Lois civiles* cet avantage, d'avoir étendu sa discussion lucide et savante aux importantes matières du droit coutumier que Domat avait exclues du dessein de son livre, bien qu'elles lui aient fourni le sujet de tant d'aperçus lumineux et d'observations fécondes. Mais ce coup d'œil rapide et sûr qui embrasse une science tout entière, qui la mesure dans son état présent et dans ses progrès possibles, pour la faire avancer par de courageux efforts, Pothier l'aurait-il eu au même degré?

Il est permis d'en douter quand on le voit consumer tant de trésors de patience, de savoir et d'habileté à recomposer pièce à pièce, et en latin, ce vieux tronc du droit romain dont Domat avait extrait pour notre usage, et dans notre langue, tout ce qu'il contenait de séve et de vie.

Mais, sans pousser plus loin ce parallèle entre deux hommes qui seront à jamais l'honneur de la magistrature et de la science, disons plutôt que chacun d'eux est venu accomplir son œuvre en son temps.

A la veille d'une tempête qui menaçait d'engloutir notre

ancien droit, Pothier a paru pour l'écrire, sous la dictée de la conscience et du bon sens, comme on avait écrit les coutumes provinciales sous Charles VII, pour les sauver de l'oubli des peuples.

Sa rédaction si précise et si claire s'est trouvée toute prête, à la renaissance de l'ordre et du pouvoir, pour s'aligner en articles dans nos codes.

Mais, en rendant à cette mémoire vénérée un si légitime hommage, nous ne refuserons pas à Domat plus de vigueur native, plus de force spontanée, plus d'inspiration et d'élan, pour avoir entrepris la réforme de notre droit civil, et tracé, sous Louis XIV, un plan de législation dans lequel ont pu trouver place toutes nos libertés.

A la suite de cette lecture, MM. Charles Giraud et Portalis ont présenté quelques observations.

M. Portalis a dit : Je m'unis à M. Giraud dans l'appréciation qu'il vient de faire de la communication de M. Cauchy. C'est un travail éminemment utile. Il importe d'appeler l'attention de ceux qui se livrent à l'étude des lois sur les écrits des esprits élevés qui sont remontés jusqu'aux premiers principes du droit et ont rattaché la législation positive à la morale naturelle et à la grande et saine philosophie. Domat n'est pas en possession de la réputation qu'il mérite, et M. Cauchy contribuera à la lui rendre.

Différentes causes ont concouru à empêcher que Domat fût estimé à sa juste valeur. Domat était, comme l'on sait, un modeste magistrat de province. Les jurisconsultes de province étaient, à cette époque, des praticiens souvent érudits, mais rarement soucieux de généraliser leurs idées : ils se renfermaient la plupart du temps dans la discussion des faits et des actes qui étaient l'occasion des procès, et des arrêts ou des décisions qui s'appliquaient à des questions analogues. Domat rompait avec cette école. Il appartenait à la

grande famille des penseurs du 17e siècle. C'était un esprit élevé qui prenait les choses de haut, bien supérieur à l'esprit qui régnait alors au palais. Il n'était donné qu'à quelques rares intelligences de l'apprécier et de le comprendre, au premier président de Lamoignon, par exemple. Les juristes dédaignaient son esprit philosophique; les moralistes, les littérateurs, les philosophes ne s'en doutaient pas. Les premiers le méconnaissaient, les seconds ne le connaissaient pas. Sa supériorité même s'opposait à son succès.

Au 18e siècle, lorsque les lumières se répandirent, les principes de Domat ne se trouvèrent plus en faveur. La science a ses modes comme le goût. La philosophie de Domat était proche parente de celle de Bossuet et de Pascal, et elle avait obtenu l'approbation et les encouragements de Boileau, mais ce n'était plus celle qui florissait au 18e siècle. Ainsi, il est arrivé que Domat a été un philosophe trop avancé pour sa profession au 17e siècle, et qu'au 18e sa philosophie parut surannée. C'est que Domat était chrétien et que les philosophes du 18e siècle avaient peu de goût pour le christianisme; et malheureusement ceux qui étaient chrétiens étaient divisés. Pour certains docteurs en faveur dans le clergé et à la cour, le christianisme de Domat, qui aurait dû rendre sa doctrine si précieuse aux hommes religieux en un temps d'incrédulité, était loin d'être une recommandation. A leurs yeux, Domat avait un tort : il était suspect de jansénisme, et s'ils n'osaient le mettre à l'index, ils se taisaient sur ses mérites et auraient craint de le faire valoir.

Pothier fut plus heureux. Il ne fit ombrage à personne. Comme Domat, Pothier était chrétien fervent et de l'école de Pascal et de Bossuet, mais il entra dans une voie qui n'éveilla point la défiance. Humble professeur d'université de province, il enseignait plutôt en moraliste qu'en philosophe. Il résolvait juridiquement les cas de conscience, et il éleva la casuistique à la hauteur de la jurisprudence plutôt qu'il n'éleva la jurisprudence à la hauteur de la philosophie. Ses écrits étaient spécialement destinés aux hommes du

métier. Sans s'élever aux vues générales, il composait de bons petits traités de jurisprudence très-substantiels, très-précis, écrits d'un style clair et correct et très-appropriés à l'instruction des jeunes magistrats et des jeunes étudiants. Comme il ne considérait jamais le droit qu'au point de vue juridique, sa réputation croissait en paix et sans conteste. C'était un parfait rédacteur de lois et de règles de droit, tandis que Domat était un des plus grands écrivains du 17e siècle. Aussi, Pothier n'excitait la jalousie de personne. On ne prévoyait pas le triomphe qui l'attendait le jour où se publierait un code civil dont les sages et habiles auteurs auraient le bon esprit et la modestie d'adopter souvent ses rédactions quand ils adoptaient ses décisions, et de les préférer à l'honneur périlleux de les refaire. Ces diverses causes expliquent la différence dans le succès de la réputation de ces deux personnages.

Quoi qu'il en soit, a ajouté en terminant M. Portalis, je regarde Domat comme bien supérieur à Pothier.

L'esprit de méthode distingue Pothier, il résout avec méthode et exactitude les questions controversées ; il possède la jurisprudence jusque dans ses moindres détails. C'est un docteur habile à résumer les travaux de ses prédécesseurs, à faire une application soigneuse des préceptes du droit à l'universalité des espèces. C'est, en un mot, un excellent jurisconsulte..

Domat est toujours animé par un admirable esprit philosophique. Il remonte sans cesse aux premiers principes du droit, il déduit des idées générales les solutions des questions controversées et les rattache aux principes de la science. Il se distingue par la profondeur de la pensée et l'élévation des sentiments ; Dieu, l'homme et la société, le préoccupent sans cesse ; il ne sépare jamais le droit et les lois de leur destination providentielle. Il agrandit tout ce qu'il touche. On peut dire qu'il est à la fois publiciste, philosophe et jurisconsulte.

MÉMOIRE

SUR LE SANKHYA

PAR

M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE (1).

Vingt-troisième sloka de la Kârikâ.

« L'intelligence, c'est la détermination distincte des choses. La vertu, la science, l'impassibilité et la puissance sont ses facultés affectées de bonté : quant à ses facultés affectées de ténèbres, ce sont les qualités contraires à celles qu'on vient d'énumérer. »

Ainsi l'intelligence est le pouvoir de distinguer et de déterminer les choses, le pouvoir qui discerne et définit les objets en disant : ceci est un vase, ceci est une toile. Cette détermination est dans l'intelligence, comme dans la semence est le futur bourgeon qui doit se développer en en sortant. Déterminer est la fonction propre de l'intelligence, ou plutôt l'intelligence se confond avec cette fonction qui est l'intelligence même. Cette intelligence a d'ailleurs huit facultés qui dérivent quatre à quatre de la double affection de la bonté et de l'obscurité. Si la bonté domine, l'intelligence a les quatre facultés de la vertu, de la science, de l'impassibilité

(1) Voir (2e Série), tome IX, page 439, et tome X, pages 145 et 309.

et de la puissance surnaturelle. Si ce sont les ténèbres qui l'emportent, l'intelligence a les quatre facultés contraires, du vice, de l'ignorance, de la passion et de l'impuissance.

La vertu comprend l'humanité, la bienveillance et tous les actes d'abstention et de devoir. Il faut s'abstenir de cruauté, de mensonge, de malhonnêteté, d'incontinence et d'avarice. Les actes obligatoires sont ceux de purification, de résignation, d'austérités religieuses, d'études sacrées et de respect de Dieu, si l'on s'en rapporte à la classification de Patandjali.

Quant à la science, seconde faculté de l'intelligence affectée de bonté, on peut l'appeler aussi la manifestation des choses, la certitude, la lumière. La science est de deux espèces, selon qu'elle est externe ou interne, c'est-à-dire qu'elle vient du dehors pour l'homme, ou qu'elle vient de l'intérieur même de l'homme. La science externe, c'est celle des Védas, avec leurs six branches secondaires, récitation, rituel, grammaire, glose, prosodie et astronomie; et celle des Pourânas, de la logique, de la théologie et de la loi. Cette science est transmise par la tradition, par le témoignage : elle ne vient pas de l'homme qui la reçoit; on la lui donne, et il l'accepte, mais elle ne dérive pas de son propre fonds. La science interne, au contraire, ne vient que de l'individu; c'est lui qui l'acquiert par lui-même sans l'emprunter à autrui. C'est la science par laquelle l'homme connaît la nature et l'âme, la science qui distingue et qui dit : « ceci est la nature, l'égal et constant équilibre des trois qualités, la bonté, la méchanceté, l'obscurité; ceci est l'âme, parfaite par elle-même, sans qualités, allant partout, sensible. » La science externe et la science interne, différentes par leur origine, ne le sont pas moins par leurs résultats. La science externe nous donne le discernement et la contemplation des choses; la science interne nous assure la libération.

La troisième faculté de l'intelligence, l'impassibilité, est, comme la science, de deux espèces; et, comme elle aussi,

elle peut être ou interne ou externe. L'impassibilité extérieure est celle d'un homme qui, regardant les objets sensibles d'un œil perspicace et sage, les dédaigne en observant les défauts sans nombre qui les déparent, les peines qu'ils donnent à conquérir et à garder, les inconvénients dont ils payent l'attachement qu'on a pour eux, la fragilité ruineuse qu'ils présentent, et enfin les injustices de toutes sortes qu'ils causent. Cette impassibilité prudente est louable déjà; mais elle reste encore à la surface des choses, et ne pénètre pas dans les vrais motifs qui doivent inspirer le sage; elle est encore tout extérieure. La vraie impassibilité, l'impassibilité intérieure, est celle de l'homme qui, profondément indifférent au spectacle qui l'entoure, ne songe jamais qu'à la délivrance, au salut, et qui ne voit dans la nature qu'un maléfice ou un rêve. Cette impassibilité vient alors de l'esprit qui se connaît lui-même et qui juge la nature; elle sort du sein même de l'intelligence, et n'est point provoquée par les dégoûts extérieurs.

Enfin la quatrième faculté de l'âme dominée par la bonté, c'est la puissance; et il s'agit ici uniquement de la puissance surnaturelle d'un être supérieur et divin. La puissance surnaturelle est de huit espèces : petitesse, grandeur, légèreté, contact, satisfaction des désirs, domination, suprématie, et volonté irrésistible. Quand on est doué de la puissance surnaturelle, on peut, selon son caprice, se faire si petit qu'on traverse le monde sous forme d'atome; on peut se faire aussi grand que l'on veut et prendre des dimensions colossales; on peut se faire si léger, qu'on ait les membres aussi minces que les fibres du lotus, et qu'on puisse, comme un duvet de coton, se poser sur les pétales des fleurs; on peut toucher sur-le-champ l'objet que l'on désire, en se transportant à l'instant même dans le lieu où est placé cet objet; on peut se contenter et se satisfaire en accomplissant tout à coup ses plus faibles volontés; on peut dominer et régir en roi les trois mondes; on peut exercer une suprématie sur tous les êtres, sur toutes les choses; enfin, et en un seul

mot, on peut faire tout ce qu'on veut, sans rencontrer jamais un obstacle, sans éprouver jamais le moindre mécompte.

Jusqu'à présent, nous avons vu dans les théories du Sânkhya des erreurs et des singularités; mais ici nous sommes en pleine extravagance. Ces pouvoirs surnaturels qu'on accorde à l'intelligence, tout comme on lui accorde la vertu et la science, non-seulement sont faux, mais, de plus, ces idées touchent presque à la folie. Que parfois le vulgaire s'y laisse séduire, on le comprend jusqu'à un certain point, puisque, même de nos jours, et malgré toutes les lumières de notre civilisation, le règne des sorciers n'est pas tout à fait passé. Mais que des philosophes admettent ces absurdités, et qu'ils les placent au niveau de leurs axiomes les mieux démontrés ou les plus évidents, c'est vraiment à n'y pas croire; et l'on peut s'étonner que même dans l'Inde, même cinq ou six cents ans avant notre ère, la philosophie ait pu se perdre dans de semblables aberrations. Kapila certainement est le plus sage des philosophes de son pays; nul n'a poussé plus loin que lui l'exactitude de l'analyse, et sa méthode, tout imparfaite qu'elle peut encore nous paraître, est cependant la moins défectueuse que le génie indien ait enfantée. C'est que dans l'Inde l'esprit humain a été plus superstitieux que partout ailleurs; l'Inde a été de tout temps et est encore la patrie des croyances les plus absurdes et les plus raffinées. Les philosophes même les plus éclairés n'ont pas pu s'y soustraire, et leur bon sens n'a pu l'emporter; ils ont suivi le torrent commun, et ils n'ont pas hésité à déparer la vérité et la sagesse de leurs systèmes par ces taches honteuses. Mais ces dégradations de la pensée et de la raison sont si fréquentes et si générales dans l'histoire de l'humanité, que, vraiment, on se sent plus porté à les plaindre qu'à les blâmer, toutes les fois qu'on les rencontre.

Il faut ajouter que l'école de Kapila est fort sage comparativement à d'autres écoles, et en particulier à celle de Patandjali. L'yoguisme, tel que nous pouvons l'entrevoir d'après

les fragments que nous en connaissons, n'est qu'un tissu de folies, tandis que pour le Sânkhya de Kapila, cette partie de la doctrine ne tient presque aucune place dans le système, loin d'être le système entier. On doit même dire, pour être juste, que les détails donnés plus haut sur les pouvoirs surnaturels de l'intelligence sont extraits des commentateurs et n'appartiennent ni à la Kârikâ, ni aux soûtras primitifs. La Kârikâ se borne à indiquer par un seul mot cette puissance surnaturelle, sans entrer dans aucun développement. Kapila, de son côté, est encore plus sensé, et voici tout ce qu'il dit sur ce point délicat :

Lecture 2, soûtras 13 et 14 :

« L'intelligence, c'est la détermination distincte.

« L'effet de l'intelligence, c'est la vertu et le reste. »

Le reste, c'est, ainsi qu'on vient de le voir, la science, l'impassibilité et la puissance surnaturelle, après la vertu. Le commentateur Vidjnâna Bhikshou ne manque pas de le spécifier; mais Kapila, dans ses aphorismes, ne le dit pas précisément, bien qu'il le laisse soupçonner. On peut donc croire que le philosophe n'a partagé les erreurs de ses contemporains et de son pays que dans une certaine mesure, et que, sans chercher à les détruire, il n'a pas cependant voulu leur donner une force nouvelle en les développant. Il laisse ici sa pensée dans l'ombre; et il la cache, quelle qu'elle soit, sous une de ces réticences qui sont si ordinaires dans la langue sanscrite. Un *et cætera* lui suffit pour donner satisfaction aux opinions reçues; et Kapila, passant aussitôt à un autre sujet, continue sa pensée dans le soûtra suivant, et il dit :

Lecture 2, soûtra 15 :

« De l'abus de l'intelligence vient le contraire. »

C'est-à-dire que l'intelligence, au lieu d'être douée de vertu, de science, d'impassibilité et de puissance surnaturelle, peut être affligée par le vice, l'ignorance, la passion et l'impuissance.

Mais hâtons-nous de laisser cette partie déplorable de la doctrine du Sânkhya.

Après avoir analysé l'intelligence, le premier des principes sortis de la nature, de la Prakriti, Kapila passe à l'analyse du *moi*, de l'Ahankara ; et voici ce qu'en dit la Kârikâ, qui ne fait guère en ceci que répéter littéralement les aphorismes, les soûtras du philosophe :

Vingt-quatrième sloka de la Kârikâ.

« Le *moi*, c'est la conscience ; du *moi* procède une double création : d'une part, la catégorie des onze principes ; et d'autre part, celle des cinq éléments. »

Kapila dit à peu près dans les mêmes termes :

Lecture 2, soûtra 15 : « Le *moi*, c'est la conscience. »

Et soûtra 17 :

« L'effet du *moi*, c'est l'ensemble des onze, et l'ensemble des cinq éléments subtils. »

Nous savons déjà par les explications antérieures comment les cinq éléments subtils sortent du *moi*, et comment il produit aussi les onze organes de perception et d'action. Tout étrange que cette double création puisse nous sembler, c'est un point de doctrine admis sans aucune discussion dans le système sânkhya ; nous ne le contestons pas ici, parce que nous aurons plus tard l'occasion de le juger. Pour le moment, ce qui nous importerait le plus, ce serait de savoir la valeur exacte du mot par lequel est rendue l'idée de conscience. En sanscrit ce mot est *Abhimâna*, composé de la préposition *abhi*, qui exprime une idée de supériorité et de séparation, et du radical *mâ*, qui signifie mesurer. Ainsi Abhimâna voudrait dire la mesure supérieure de toutes choses, la mesure des mesures, la mesure intérieure et définitive à laquelle nous rapportons tout ce que nous voulons juger, et spécialement toutes les informations, et les perceptions de

nos sens. Dans une acception assez voisine quoique différente, Abhimâna signifie hauteur, orgueil, fierté injurieuse qui se met au-dessus d'autrui et qui le blesse. Ainsi le mot d'Abhimâna, pris comme synonyme du *moi*, de l'Ahankâra, serait fort bien composé; et la conscience est bien en effet la mesure supérieure et dernière de toutes nos perceptions. Elle est également l'origine de la fierté, du juste orgueil qui peut animer souvent le cœur de l'homme : c'est parce qu'on se sent une force capable d'agir énergiquement qu'on est fier, qu'on se montre orgueilleux. Dans la langue sanscrite, les deux mots Ahankâra et Abhimâna expriment également l'idée d'orgueil ; et les commentateurs les expliquent indifféremment l'un et l'autre par fierté ou sentiment de sa propre individualité, sentiment de sa valeur, suffisance, confiance en soi. « C'est la notion par laquelle on se dit : Je fais, je sens, je pense, je suis; » et pour prendre les termes mêmes de Vatchespati Misra que cite M. Wilson (page 91) : « c'est la notion par laquelle on se dit : Moi seul je préside et j'ai pouvoir sur tout ce qui est perçu, sur tout ce qui est connu ; et tous ces objets sensibles sont faits uniquement pour mon usage. Il n'y a point un autre dominateur, un autre président que moi : il n'y a que moi qui le suis ; et cette confiance, orgueilleuse précisément à cause de son application exclusive, c'est ce qu'on appelle le *moi*. »

Ici, comme on vient de le voir, la Kârikâ n'a guère fait qu'emprunter textuellement les expressions des Soûtras originaux. Cette identité se poursuit dans le sloka suivant, où elle est complète, puisque ce sloka, sauf une différence de genre purement grammaticale, reproduit le soûtra dix-huitième de la seconde lecture.

Vingt-cinquième sloka de la Kârikâ.

« L'ensemble des onze principes doués de bonté émane du *moi* quand il est modifié également par la bonté. Du *moi*

considéré comme élément primitif viennent les éléments grossiers; il est alors obscur; et cette double émanation n'a lieu que par l'influence de l'activité. »

Lorsque dans le *moi* la bonté l'emporte sur l'obscurité et sur la méchanceté ou passion, le *moi* est essentiellement pur; et dans le langage des anciens maîtres, le *moi*, à cet état, est appelé modifié. Sa véritable nature, c'est d'être affecté par la bonté; et quand il est ainsi affecté, la modification qu'il reçoit est celle qu'il doit véritablement recevoir; ce n'est pas en quelque sorte une modification pour lui, puisque son essence c'est d'être bon. C'est du *moi* dans cette disposition que sortent les onze principes, doués alors comme lui de bonté. On se rappelle que les onze principes sont les cinq organes de perception, les cinq organes d'action, et le manas, ou le cœur, placé au onzième rang. Quand, au contraire, le *moi* est affecté d'obscurité, on ne l'appelle plus Veikrita, le modifié, mais on l'appelle Bhoûtâdi, l'élément primitif, l'obscur; et c'est de lui que sortent les cinq éléments grossiers, les bhoutâni. Mais pour produire l'une ou l'autre de ces créations, soit les onze organes doués de bonté, soit les cinq éléments grossiers, le *moi* a besoin de l'intervention de l'activité. Par lui-même le *moi* est inerte : dans son état de pureté, il n'agit pas; il faut, pour agir, qu'il appelle à son aide un autre *moi*, qui est le *moi* actif: et par l'union de ces deux *moi*, se trouvent produits et les onze organes et les cinq éléments grossiers.

Le *moi* a donc quatre états successifs, et comme quatre phases par lesquelles il passe pour arriver à la création. D'abord il est inerte et ne produit rien; puis il devient actif sous l'influence de la passion; ensuite il produit les onze organes; et pour les produire il est doué de bonté; enfin, doué d'obscurité, il produit les cinq éléments grossiers.

Cette évolution du *moi* peut paraître aussi bizarre que fausse; mais la pensée, quelle qu'en soit d'ailleurs la valeur, est fort claire; et le commentateur Gaoudapada n'hésite pas à l'expliquer comme on vient de le faire. Il entend le sloka

de la Kârikâ en ce sens que c'est le *moi* qui donne naissance aux onze organes d'une part, et d'autre part aux cinq éléments grossiers. Mais Vidjnâna Bhikshou, le commentateur des Soûtras, entend tout autrement la pensée de Kapila. Je viens de dire que le soûtra du maître est ici complétement identique, sauf un neutre en place d'un masculin, au vers de la Kârikâ. Ainsi les deux commentateurs ont le même texte, et la différence d'interprétation ne repose pas sur une différence de mots. Or Vidjnâna comprend qu'il s'agit ici, non pas de l'ensemble des onze principes sortant du *moi*, mais du onzième principe, c'est-à-dire du manas, du cœur, qui, dans toutes les classifications, figure régulièrement, comme on l'a vu, au onzième rang, parce qu'il est tout à la fois organe de perception et organe d'action. Il faudrait donc faire ici un changement considérable, et substituer le manas aux onze organes. Je dois dire que la grammaire ne s'y oppose en rien, et que le texte, soit avec le neutre de Kapila, soit avec le masculin d'Isvara Krishna, se prête également bien à l'un et à l'autre sens.

Si l'on adopte l'explication de Vidjnâna, il faudrait traduire le vingt-cinquième sloka de la façon suivante :

« Le onzième principe doué de bonté émane du *moi* quand le *moi* est modifié également par la bonté; du onzième principe, considéré comme élément primitif, viennent les éléments grossiers; ce onzième principe est obscur; et tous deux, ce principe et le *moi*, n'agissent que sous l'influence de l'activité. »

Mais on peut remarquer que cette explication est en contradiction formelle avec les slokas qui précèdent; d'abord avec le sloka vingt-deuxième, qui fait sortir directement du *moi* les seize principes, et qui fait sortir en particulier les éléments grossiers des éléments subtils; et ensuite, avec le sloka vingt-quatrième, qui reproduit la même doctrine. Il faut ajouter que cette doctrine, que nous retrouvons dans la Kârikâ, vient de Kapila lui-même, comme le prouve le soûtra

que nous avons cité. Nous devons donc nous en fier à l'explication de Gaoudapada plutôt qu'à celle de Vidjnâna. Dans le système sânkhya bien interprété, les cinq éléments grossiers viennent des cinq éléments subtils; et les cinq éléments subtils avec les onze organes viennent du *moi*. Ce n'est pas le manas, le cœur, qui produit les éléments grossiers, comme le croit Vidjnâna Bhikshou; et ce qui doit nous étonner encore davantage dans son erreur, c'est que dans le soûtra immédiatement précédent, Kapila dit expressément, lecture deuxième, soûtra dix-septième : « L'effet du *moi*, c'est l'ensemble des onze organes et des cinq éléments grossiers. » Quelque délicat qu'il soit de se prononcer dans des questions de ce genre, nous croyons pouvoir affirmer que Vidjnâna Bhikshou s'est trompé, et qu'il n'y a point à tenir compte de son opinion.

Après avoir établi que les onze organes viennent du *moi*, la Kârikâ se fait un devoir d'énumérer un à un ces différents organes; et d'abord elle nomme les dix organes qui se présentent les premiers, cinq de perception et cinq d'action; elle analysera plus tard le manas ou le cœur, qui forme le onzième organe.

Vingt-sixième sloka de la Kârikâ.

« La vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher sont nommés les organes d'intelligence; et l'on a nommé organes d'action, la voix, les pieds, les mains, les parties excrétoires et les parties génitales. »

Le *moi* sorti de l'intelligence a donc tout d'abord ces dix organes, dont les cinq premiers, purement intellectuels, servent à faire sentir et comprendre les choses, et dont les cinq autres servent aux actions que le *moi*, l'intelligence, ou plutôt l'âme, ou plutôt encore les trois qualités, imposent fatalement au corps; car on se rappelle que l'âme, bien qu'elle soit seule intelligente et sensible, bien qu'elle soit le conducteur et le cocher du corps, n'agit point.

Il va sans dire que chacun des sens intellectuels s'applique exclusivement à ses objets spéciaux : la vue, aux formes ; l'ouïe, aux sons, etc. Quant aux organes d'action, ils sont ainsi appelés parce qu'ils sont les instruments de l'action : ainsi la voix articule le langage qui communique à nos semblables, et aux êtres dont nous sommes entourés, nos pensées et nos sentiments ; les mains transforment la matière de mille manières différentes et produisent les actes les plus divers ; les pieds nous procurent la marche et le mouvement, etc., etc.

Le mot sanscrit qui répond au mot de *sens* est digne de quelque attention : c'est *indriya*, qui vient du radical *indra*; et ce radical signifie, dans l'une de ses nombreuses acceptions, l'âme. D'après un commentateur que cite M. Wilson, indriyam, le sens, est ainsi appelé parce qu'il est le signe ou la marque de l'âme, le symptôme certain de sa présence, l'instrument ou l'intermédiaire qui lui sert. Je ne voudrais pas attacher trop d'importance à des étymologies ; mais celle-ci est fort intéressante, et, quelles qu'en soient la valeur et l'exactitude, elle méritait qu'on la signalât. Dans aucune autre langue, le mot qui exprime l'idée de sens n'est aussi directement rattaché à l'idée d'intelligence, à l'idée d'âme. Il est vrai que dans la nôtre nous prenons les mots *sentir* et *sens* au moral et au physique, à l'imitation de la langue latine d'où nous les avons tirés. Mais l'acception physique a précédé pour nous l'acception morale, tandis qu'au contraire dans le sanscrit c'est l'acception intellectuelle qui a été la première, et c'est d'elle qu'on a tiré l'autre. De l'intelligence on a tiré le nom qui signifie le sens; tandis que nous, par un procédé tout inverse, nous avons emprunté le nom du phénomène sensible pour désigner une certaine opération de l'âme. En ceci, le génie indien a donc été plus spiritualiste que le nôtre ; et même en supposant que tout ceci ne soit qu'une subtilité de scoliastes, encore serait-il juste de l'apprécier et de ne pas en méconnaître l'origine et la portée.

De plus, il convient de remarquer que le mot d'*indriya*,

appliqué tout à la fois aux sens intellectuels et aux sens d'action, a beaucoup plus d'extension que le mot de *sens* par lequel nous le rendons. Pour nous, la voix, les mains, les pieds, etc., ne sont pas des sens ; ce sont uniquement des organes, des instruments dont se servent notre volonté et notre intelligence, des parties du corps qui obéissent aux ordres de l'esprit. Puis donc qu'en sanscrit c'est une même expression qui désigne et les sens intellectuels et les sens d'action, il est clair que le mot d'*indriya* ne doit signifier en lui-même que l'idée d'organes. Ainsi les *indriyâni* sont, à proprement dire, les organes du *moi*, ses instruments dociles, et ils le sont tous au même titre. Seulement les uns lui servent à connaître, les autres lui servent pour agir ; mais tous, quelle que soit leur fonction, le servent et lui sont soumis. L'idée est exacte, et c'est quelque chose de remarquable d'avoir su la rendre si nette et si précise jusque dans le langage ordinaire. Le sanscrit se montre à cet égard une langue vraiment philosophique.

Je ne nie pas d'ailleurs qu'il n'y ait quelque chose d'étrange à mettre au rang des organes d'action, et sur la même ligne, des fonctions aussi différentes que celles de la voix, de la marche, des mains, de la génération et de l'excrétion. Nous pouvons reconnaître ici l'une de ces confusions si fréquentes au génie indien ; et je ne prétends pas l'excuser, car elle me paraît vraiment assez peu justifiable. Mais cependant il est bon de se rappeler que la question du langage a toujours été jointe de très-près par les philosophes les plus éclairés à la question de la sensibilité. Locke a consacré son troisième livre tout entier à la théorie du langage ; après lui, la philosophie du 18e siècle et l'école écossaise s'en sont beaucoup occupées. Il ne faut donc pas trop s'étonner qu'à côté des sens Kapila place l'organe de la voix ; ce n'est pas un sens, certainement ; ce n'est pas même un sens d'action, comme il le dit ; mais, s'il met la voix après la vue, l'ouïe, etc., c'est qu'il a confusément aperçu la relation qui unit ces questions diverses ; sans doute, il les ap-

profondit bien peu; mais du moins il ne les omet pas tout à fait, et, sous ce rapport, il mérite quelque éloge.

Nous ne devons pas non plus nous étonner trop vivement de voir mentionner parmi les organes d'action les organes qui accomplissent les fonctions génitales. Cette classification appartient bien plutôt à la physiologie qu'à la philosophie, je l'avoue; mais Reid et Dugald Stewart dans l'école écossaise, c'est-à-dire de nos jours, n'ont-ils pas eu le soin, à peu près pareil à celui de Kapila, de mettre l'appétit du sexe au nombre des principaux appétits de l'homme que la philosophie doit étudier? Le philosophe indien n'a guère fait autre chose; et notre surprise doit être moins forte quand nous nous rappelons que d'autres philosophes, qui ne sont pas hasardeux cependant, ont cru devoir faire une théorie expresse sur ce sujet.

Quant aux Soûtras primitifs, ils se bornent à indiquer la division des onze organes en organes d'action et organes d'intelligence ou de perception.

Lecture 2, soûtra 19 :

« L'ensemble des onze se compose des organes d'action et des organes intellectuels. »

Le commentateur Vidjnâna Bhikshou énumère un à un tous ces organes, comme le fait la Kârikâ ; mais le maître s'est contenté d'une indication toute générale, parce que dans l'Inde la théorie des onze organes n'est pas moins connue que la théorie des trois qualités, ou celle des trois espèces de douleur, ou celle des trois mondes, etc. Pour des choses aussi communes, et qui sont admises comme incontestables, il n'est que faire d'explications; il suffit de les énoncer pour être compris de tout le monde.

Après les dix organes que nous venons de rappeler, il en est un onzième que la philosophie indienne appelle manas, et que nous devons appeler le cœur, l'esprit, ou, pour prendre une expression plus juste et assez souvent employée dans

notre langage philosophique, le *sensorium commune*. La Kârikâ consacre à ce onzième organe une partie du sloka suivant.

Vingt-septième sloka de la Kârikâ.

« Le cœur (manas) est à la fois, dans cette série des organes, et un organe d'action et un organe d'intelligence ; sa fonction est de réunir; et il est aussi un organe parce qu'il a des ressemblances avec les autres organes. — La multiplicité des organes vient de la diversité des modifications que produisent les qualités, comme en vient aussi la variété des objets sensibles. »

On reconnaît aisément dans le mot *manas*, que je traduis par le mot de *cœur*, faute d'en trouver un plus exact, l'étymologie du *mens* latin; et le mot de *manas* répond assez bien, dans le système sânkhya, à l'idée qu'on attache souvent au mot *mens* : ce n'est pas l'intelligence proprement dite; ce n'est pas non plus tout à fait l'esprit vital; c'est une force intermédiaire qui tient à la fois de la vie spirituelle et de la vie animale, sans être précisément ni l'une ni l'autre. Dans la difficulté de trouver un équivalent complet et suffisamment clair, peut-être vaut-il mieux conserver le mot de *manas* sans aucun changement, et ce sera désormais le seul que j'emploierai.

Le manas, placé au onzième rang après les dix organes de perception et d'action, tient des deux classes d'organes, c'est-à-dire qu'il est tout à la fois organe de perception à certains égards, et organe d'action à certains autres. Sa fonction propre est exprimée en sanscrit par le mot de *sankalpaka*, qu'il est assez difficile de bien comprendre. Cette obscurité est d'autant plus regrettable que ce mot est fort important; il se compose de la préposition *sam*, le *sun* des Grecs, et du radical *krip*, qui exprime l'idée de vouloir, d'imaginer, de penser. La préposition *sam* signifie toujours

réunion, agrégation, combinaison. Ainsi la fonction propre du manas serait de réunir les images confuses que les organes des sens lui apportent, et de les transmettre sous une forme distincte des sens à l'âme, par l'intermédiaire du *moi* et de l'intelligence.

Voilà le rôle du manas quant aux sens intellectuels.

Relativement aux sens d'action, son rôle ne serait pas moins important. S'il transmet à l'âme certaines informations, il est destiné aussi à en recevoir d'elle. C'est grâce à lui que les volontés du *moi*, de l'intelligence, de l'âme, arrivent aux organes d'action ; c'est lui qui les leur transmet et les leur fait exécuter. C'est par lui qu'ils sont mis en mouvement et qu'ils agissent, sous l'impulsion générale des trois qualités.

Le manas est donc tout ensemble, comme le dit la Kârikâ, un organe de perception, puisque c'est lui qui concentre les impressions confuses des organes de la sensibilité, et qui les éclaircit en les réunissant et en leur donnant une signification précise ; il est également un organe d'action, puisque c'est lui qui meut les organes d'action, si ce n'est par lui seul, du moins directement. Il remplit tour à tour les fonctions d'un sens intellectuel plus intelligent que les autres, et les fonctions d'un sens d'action plus actif qu'aucun d'eux. Voilà pourquoi il faut le considérer comme un sens ; car il a des ressemblances frappantes avec les autres sens, et il accomplit des actes qui sont presque pareils, bien que supérieurs.

Le commentateur de la Kârikâ, Gaoudapada, s'est arrêté fort peu sur ce point essentiel. Il se borne à dire que la réflexion, sankalpa, est la fonction du manas, comme l'ouïe et le reste est la fonction des organes de perception, comme la voix et le reste est la fonction des organes d'action. Mais un autre commentateur que cite M. Wilson, Vatchespati Misra, est un peu plus explicite : « Le manas, dit-il, considère attentivement un objet perçu par un organe d'intelligence, et il détermine cet objet en reconnaissant qu'il est

simple ou qu'il ne l'est pas. Il spécifie les objets selon qu'ils sont attributs ou sujets. »

Puis Vatchespati Misra ajoute encore, pour rendre sa pensée plus précise : « D'abord, la notion ou la perception est simple, pareille aux notions incomplètes que se ferait un enfant, un idiot ; cette notion est produite par la chose même. Mais lorsque, plus tard, cette chose est distinctement reconnue d'après ses propriétés spéciales, d'après son genre et toutes ses autres conditions, et quand l'intelligence se met d'accord avec la perception, alors cette nouvelle phase de détermination de l'objet est l'opération du manas. »

Il ne faudrait pas trop insister sur cette psychologie, qui n'est ni assez détaillée ni assez nette pour que nous puissions la bien juger. Tout ce qu'il importe de constater, c'est que la doctrine sânkhya établit, à côté des perceptions sensibles dispersées dans cinq organes, une force spéciale qui a pour mission de réunir ces perceptions et de les éclaircir pour l'intelligence en les rapportant à leur genre. Elle établit encore cette même force à côté des organes d'action, pour leur communiquer le mouvement qu'ils n'ont pas par eux-mêmes. Sans doute toute cette théorie est fort incomplète, et, à certains égards, très-fausse ; elle ne reproduit pas la vérité et la réalité des phénomènes psychologiques. Mais il y a certainement une vue très-juste dans la théorie du manas. Le Sânkhya sépare le *moi* de l'intelligence ; il sépare l'intelligence de l'âme ; mais pourtant il sent encore, malgré ces erreurs énormes, que l'être intelligent et sensible, que l'être raisonnable et actif est un. Cette unité qu'il vient de détruire, il est forcé de la recomposer ; cet ensemble qu'il a brisé, il faut le refaire ; et c'est la théorie du manas qui le sauve d'une erreur complète. Le manas rétablit l'unité rompue entre les sens et l'intelligence, entre l'entendement et la volonté ; et du moins, si la vérité ne rentre pas ainsi tout entière dans le système du philosophe, elle n'en est pas non plus complétement absente. Il y a, je l'avoue, dans tout ceci, bien des confusions, bien des obscurités ;

mais il y apparaît aussi de loin én loin quelques clartés qu'il ne faut point méconnaître et qu'il est juste de signaler.

La seconde partie du vingt-septième sloka ne concerne plus la théorie du manas, et elle reprend la théorie générale des sens d'intelligence et d'action. La multiplicité de ces sens, au nombre de onze, vient de l'action diverse des trois qualités, comme vient de la même cause la diversité des objets sensibles. Cette pensée paraît fort claire, quelle qu'en soit d'ailleurs la justesse; elle ressort évidemment du texte de la Kârikâ, et la grammaire ne permet pas qu'on en tire une autre. Cette traduction n'est pas cependant celle qu'adopte M. Lassen, et voici le sens assez différent qu'il donne : « La multiplicité des sens vient de l'action diverse des trois qualités, comme elle vient aussi de la diversité des objets extérieurs. » Selon cette version, les sens sont divers tout à la fois et sous l'action des trois qualités, et sous l'action des choses mêmes qu'ils perçoivent. La diversité des objets cause la diversité des sens applicables spécialement à chacun d'eux. C'est parce qu'il y a des sons, qu'il y a une ouïe; c'est parce qu'il y a des couleurs, qu'il y a des yeux. Ce ne sont pas les trois qualités uniquement qui diversifient les objets, comme elles diversifient les sens.

Entre ces deux interprétations, je dois dire que celle que j'ai adoptée, c'est-à-dire celle de Colebrooke, me paraît être seule d'accord avec le système sânkhya et avec l'ensemble de la doctrine. Évidemment M. Lassen avait une autre leçon que celle de l'illustre indianiste. L'erreur a été d'autant plus facile, que la différence ici ne consiste que dans une seule lettre. Il faut ajouter que le texte publié par M. Wilson, appuyé par les commentaires de Gaoudapada, est également celui de Colebrooke. Le texte de M. Lassen est donc fautif; et par suite sa traduction est inexacte, en ce sens qu'elle ne reproduit pas la vraie pensée du Sânkhya. Il faut lire, dans le sanscrit, *Bhédâs* au lieu de *Bhédât*.

Pour qu'il ne reste pas sur ce point la plus légère obscurité, je reproduis les explications de Gaoudapada :

sir

s·

...onze organes : le son, le toucher, ...eur, pour les cinq organes intel- ...tion des mains, le mouvement, l'ex- ..., pour les cinq organes d'action, et ...r le manas : tout cela vient de la modi- ...des qualités. C'est de la variété de ces ... provient la multiplicité des organes aussi ...ité des objets extérieurs. Par conséquent, ...n'est pas l'œuvre d'Isvara, de Dieu ; elle n'est ... l'œuvre du *moi*, ni de l'intelligence, ni de la ... l'âme ; elle vient uniquement de la modifica- ...qualités qui se produisent spontanément. Ces mo- ... causées par les qualités ne sont pas le résultat ...lonté, d'un dessein formel ; car les qualités ne sont ...sables, et par suite ne sont pas raisonnables. Mais ...ment cela peut-il avoir lieu ? Il faut se figurer qu'il en ... ceci comme de la sécrétion du lait destiné à nourrir ... faire croître le veau. Les procédés de la nature n'ont ... but que la libération de l'âme, sans que la nature con- ...sse ces procédés. De même, les qualités, qui n'ont pas la ...nnaissance de ce qu'elles sont, modifient l'existence des ...onze organes ; et c'est de là que vient la variété de ces or- ganes. »

Sans doute on peut trouver cette doctrine fort étrange, absurde même ; mais nous devons être assurés que c'est bien la doctrine de la Kârikâ. Les trois qualités, dans leurs variétés infinies, modifient les objets sensibles et les sens eux-mêmes ; elles font les espèces diverses des choses et les espèces diverses des sens qui les perçoivent. Il faut dire cependant que les Soûtras sont loin d'être aussi positifs que la Kârikâ, et Kapila se borne à établir que la multiplicité tient à l'action différente des trois qualités :

Lecture 2, soûtra 27 :

« La multiplicité vient de la diversité d'action des qualités : c'est comme la diversité des conditions. « Voilà ce que

dit le soûtra ; mais j'achève la pensée avec les commentateurs : « C'est comme la diversité des conditions qu'un même homme peut présenter dans sa vie : amoureux quand il est auprès de sa maîtresse amoureuse ; sage quand il est avec les sages ; et prenant tel autre caractère quand il est avec des gens d'un caractère différent : de même, ajoute Vidjnâna Bhikshou, le commentateur des Soûtras, de même le manas, en s'unissant à la vue et aux autres organes, se multiplie selon la fonction de la vue ou de tel autre organe auquel il se joint successivement. »

Ainsi, d'après Vidjnâna, l'idée de diversité exprimée, avec tant de concision dans les Soûtras, ne s'applique qu'au manas, et non point aux organes des sens, et encore bien moins aux objets sensibles. Le manas, qui est à la fois organe d'action et organe d'intelligence, préside aux deux séries d'organes et se diversifie avec eux. Il voit avec l'œil, il entend avec l'ouïe, il touche avec le tact, etc., de même qu'il parle avec la voix, qu'il marche avec les pieds, etc. Le manas, comme on l'a déjà dit, est à la fois le réceptacle de toutes les perceptions, qu'il réunit pour les transmettre à l'âme, et le moteur de tous les actes, qu'il détermine sous les ordres de l'âme, du *moi* et de l'intelligence.

Il faut avouer que cette manière de comprendre et de représenter le rôle du manas est à la fois beaucoup plus simple et beaucoup plus vraie ; elle se rapproche bien davantage et des faits et de nos idées. Le manas, ainsi entendu, n'est que le *sensorium commune*, le centre de toutes les sensations diverses qu'ont reconnu tous les systèmes de psychologie, et qu'atteste l'unité de la conscience. Dans la philosophie moderne, on confond le centre des perceptions différentes avec l'âme elle-même, et l'on n'en fait pas un principe distinct. Dans le Sânkhya, le manas est un principe séparé du *moi*, de l'intelligence et de l'âme ; il a sa fonction propre qui ne se confond ni avec les fonctions des autres organes, ce qui est exact ; ni avec les autres facultés, ce qui l'est moins. Mais, quelle que soit l'inexactitude ou la fausseté de la doctrine

« Les différents objets des onze organes : le son, le toucher, la forme, la saveur et l'odeur, pour les cinq organes intellectuels ; le langage, l'action des mains, le mouvement, l'excrétion et la génération, pour les cinq organes d'action, et enfin la réflexion pour le manas : tout cela vient de la modification spécifique des qualités. C'est de la variété de ces modifications que provient la multiplicité des organes aussi bien que la diversité des objets extérieurs. Par conséquent, cette diversité n'est pas l'œuvre d'Isvara, de Dieu ; elle n'est pas davantage l'œuvre du *moi*, ni de l'intelligence, ni de la nature, ni de l'âme ; elle vient uniquement de la modification des qualités qui se produisent spontanément. Ces modifications causées par les qualités ne sont pas le résultat d'une volonté, d'un dessein formel ; car les qualités ne sont pas sensibles, et par suite ne sont pas raisonnables. Mais comment cela peut-il avoir lieu ? Il faut se figurer qu'il en est de ceci comme de la sécrétion du lait destiné à nourrir et à faire croître le veau. Les procédés de la nature n'ont pour but que la libération de l'âme, sans que la nature connaisse ces procédés. De même, les qualités, qui n'ont pas la connaissance de ce qu'elles sont, modifient l'existence des onze organes ; et c'est de là que vient la variété de ces organes. »

Sans doute on peut trouver cette doctrine fort étrange, absurde même ; mais nous devons être assurés que c'est bien la doctrine de la Kârikâ. Les trois qualités, dans leurs variétés infinies, modifient les objets sensibles et les sens eux-mêmes ; elles font les espèces diverses des choses et les espèces diverses des sens qui les perçoivent. Il faut dire cependant que les Soûtras sont loin d'être aussi positifs que la Kârikâ, et Kapila se borne à établir que la multiplicité tient à l'action différente des trois qualités :

Lecture 2, soûtra 27 :

« La multiplicité vient de la diversité d'action des qualités : c'est comme la diversité des conditions. « Voilà ce que

dit le soûtra; mais j'achève la pensée avec les commentateurs : « C'est comme la diversité des conditions qu'un même homme peut présenter dans sa vie : amoureux quand il est auprès de sa maîtresse amoureuse; sage quand il est avec les sages; et prenant tel autre caractère quand il est avec des gens d'un caractère différent : de même, ajoute Vidjnâna Bhikshou, le commentateur des Soûtras, de même le manas, en s'unissant à la vue et aux autres organes, se multiplie selon la fonction de la vue ou de tel autre organe auquel il se joint successivement. »

Ainsi, d'après Vidjnâna, l'idée de diversité exprimée, avec tant de concision dans les Soûtras, ne s'applique qu'au manas, et non point aux organes des sens, et encore bien moins aux objets sensibles. Le manas, qui est à la fois organe d'action et organe d'intelligence, préside aux deux séries d'organes et se diversifie avec eux. Il voit avec l'œil, il entend avec l'ouïe, il touche avec le tact, etc., de même qu'il parle avec la voix, qu'il marche avec les pieds, etc. Le manas, comme on l'a déjà dit, est à la fois le réceptacle de toutes les perceptions, qu'il réunit pour les transmettre à l'âme, et le moteur de tous les actes, qu'il détermine sous les ordres de l'âme, du *moi* et de l'intelligence.

Il faut avouer que cette manière de comprendre et de représenter le rôle du manas est à la fois beaucoup plus simple et beaucoup plus vraie; elle se rapproche bien davantage et des faits et de nos idées. Le manas, ainsi entendu, n'est que le *sensorium commune*, le centre de toutes les sensations diverses qu'ont reconnu tous les systèmes de psychologie, et qu'atteste l'unité de la conscience. Dans la philosophie moderne, on confond le centre des perceptions différentes avec l'âme elle-même, et l'on n'en fait pas un principe distinct. Dans le Sânkhya, le manas est un principe séparé du *moi*, de l'intelligence et de l'âme; il a sa fonction propre qui ne se confond ni avec les fonctions des autres organes, ce qui est exact; ni avec les autres facultés, ce qui l'est moins. Mais, quelle que soit l'inexactitude ou la fausseté de la doctrine

« Les différents objets des onze organes : le son, le toucher, la forme, la saveur et l'odeur, pour les cinq organes intellectuels ; le langage, l'action des mains, le mouvement, l'excrétion et la génération, pour les cinq organes d'action, et enfin la réflexion pour le manas : tout cela vient de la modification spécifique des qualités. C'est de la variété de ces modifications que provient la multiplicité des organes aussi bien que la diversité des objets extérieurs. Par conséquent, cette diversité n'est pas l'œuvre d'Isvara, de Dieu ; elle n'est pas davantage l'œuvre du *moi*, ni de l'intelligence, ni de la nature, ni de l'âme ; elle vient uniquement de la modification des qualités qui se produisent spontanément. Ces modifications causées par les qualités ne sont pas le résultat d'une volonté, d'un dessein formel ; car les qualités ne sont pas sensibles, et par suite ne sont pas raisonnables. Mais comment cela peut-il avoir lieu ? Il faut se figurer qu'il en est de ceci comme de la sécrétion du lait destiné à nourrir et à faire croître le veau. Les procédés de la nature n'ont pour but que la libération de l'âme, sans que la nature connaisse ces procédés. De même, les qualités, qui n'ont pas la connaissance de ce qu'elles sont, modifient l'existence des onze organes ; et c'est de là que vient la variété de ces organes. »

Sans doute on peut trouver cette doctrine fort étrange, absurde même ; mais nous devons être assurés que c'est bien la doctrine de la Kârikâ. Les trois qualités, dans leurs variétés infinies, modifient les objets sensibles et les sens eux-mêmes ; elles font les espèces diverses des choses et les espèces diverses des sens qui les perçoivent. Il faut dire cependant que les Soûtras sont loin d'être aussi positifs que la Kârikâ, et Kapila se borne à établir que la multiplicité tient à l'action différente des trois qualités :

Lecture 2, soûtra 27 :

« La multiplicité vient de la diversité d'action des qualités : c'est comme la diversité des conditions. « Voilà ce que

dit le soûtra; mais j'achève la pensée avec les commentateurs : « C'est comme la diversité des conditions qu'un même homme peut présenter dans sa vie : amoureux quand il est auprès de sa maîtresse amoureuse; sage quand il est avec les sages; et prenant tel autre caractère quand il est avec des gens d'un caractère différent : de même, ajoute Vidjnâna Bhikshou, le commentateur des Soûtras, de même le manas, en s'unissant à la vue et aux autres organes, se multiplie selon la fonction de la vue ou de tel autre organe auquel il se joint successivement. »

Ainsi, d'après Vidjnâna, l'idée de diversité exprimée, avec tant de concision dans les Soûtras, ne s'applique qu'au manas, et non point aux organes des sens, et encore bien moins aux objets sensibles. Le manas, qui est à la fois organe d'action et organe d'intelligence, préside aux deux séries d'organes et se diversifie avec eux. Il voit avec l'œil, il entend avec l'ouïe, il touche avec le tact, etc., de même qu'il parle avec la voix, qu'il marche avec les pieds, etc. Le manas, comme on l'a déjà dit, est à la fois le réceptacle de toutes les perceptions, qu'il réunit pour les transmettre à l'âme, et le moteur de tous les actes, qu'il détermine sous les ordres de l'âme, du *moi* et de l'intelligence.

Il faut avouer que cette manière de comprendre et de représenter le rôle du manas est à la fois beaucoup plus simple et beaucoup plus vraie; elle se rapproche bien davantage et des faits et de nos idées. Le manas, ainsi entendu, n'est que le *sensorium commune*, le centre de toutes les sensations diverses qu'ont reconnu tous les systèmes de psychologie, et qu'atteste l'unité de la conscience. Dans la philosophie moderne, on confond le centre des perceptions différentes avec l'âme elle-même, et l'on n'en fait pas un principe distinct. Dans le Sânkhya, le manas est un principe séparé du *moi*, de l'intelligence et de l'âme; il a sa fonction propre qui ne se confond ni avec les fonctions des autres organes, ce qui est exact; ni avec les autres facultés, ce qui l'est moins. Mais, quelle que soit l'inexactitude ou la fausseté de la doctrine

« Les différents objets des onze organes : le son, le toucher, la forme, la saveur et l'odeur, pour les cinq organes intellectuels ; le langage, l'action des mains, le mouvement, l'excrétion et la génération, pour les cinq organes d'action, et enfin la réflexion pour le manas : tout cela vient de la modification spécifique des qualités. C'est de la variété de ces modifications que provient la multiplicité des organes aussi bien que la diversité des objets extérieurs. Par conséquent, cette diversité n'est pas l'œuvre d'Isvara, de Dieu ; elle n'est pas davantage l'œuvre du *moi*, ni de l'intelligence, ni de la nature, ni de l'âme ; elle vient uniquement de la modification des qualités qui se produisent spontanément. Ces modifications causées par les qualités ne sont pas le résultat d'une volonté, d'un dessein formel ; car les qualités ne sont pas sensibles, et par suite ne sont pas raisonnables. Mais comment cela peut-il avoir lieu ? Il faut se figurer qu'il en est de ceci comme de la sécrétion du lait destiné à nourrir et à faire croître le veau. Les procédés de la nature n'ont pour but que la libération de l'âme, sans que la nature connaisse ces procédés. De même, les qualités, qui n'ont pas la connaissance de ce qu'elles sont, modifient l'existence des onze organes ; et c'est de là que vient la variété de ces organes. »

Sans doute on peut trouver cette doctrine fort étrange, absurde même ; mais nous devons être assurés que c'est bien la doctrine de la Kârikâ. Les trois qualités, dans leurs variétés infinies, modifient les objets sensibles et les sens eux-mêmes ; elles font les espèces diverses des choses et les espèces diverses des sens qui les perçoivent. Il faut dire cependant que les Soûtras sont loin d'être aussi positifs que la Kârikâ, et Kapila se borne à établir que la multiplicité tient à l'action différente des trois qualités :

Lecture 2, soûtra 27 :

« La multiplicité vient de la diversité d'action des qualités : c'est comme la diversité des conditions. » Voilà ce que

dit le soûtra ; mais j'achève la pensée avec les commentateurs : « C'est comme la diversité des conditions qu'un même homme peut présenter dans sa vie : amoureux quand il est auprès de sa maîtresse amoureuse ; sage quand il est avec les sages ; et prenant tel autre caractère quand il est avec des gens d'un caractère différent : de même, ajoute Vidjnâna Bhikshou, le commentateur des Soûtras, de même le manas, en s'unissant à la vue et aux autres organes, se multiplie selon la fonction de la vue ou de tel autre organe auquel il se joint successivement. »

Ainsi, d'après Vidjnâna, l'idée de diversité exprimée, avec tant de concision dans les Soûtras, ne s'applique qu'au manas, et non point aux organes des sens, et encore bien moins aux objets sensibles. Le manas, qui est à la fois organe d'action et organe d'intelligence, préside aux deux séries d'organes et se diversifie avec eux. Il voit avec l'œil, il entend avec l'ouïe, il touche avec le tact, etc., de même qu'il parle avec la voix, qu'il marche avec les pieds, etc. Le manas, comme on l'a déjà dit, est à la fois le réceptacle de toutes les perceptions, qu'il réunit pour les transmettre à l'âme, et le moteur de tous les actes, qu'il détermine sous les ordres de l'âme, du *moi* et de l'intelligence.

Il faut avouer que cette manière de comprendre et de représenter le rôle du manas est à la fois beaucoup plus simple et beaucoup plus vraie ; elle se rapproche bien davantage et des faits et de nos idées. Le manas, ainsi entendu, n'est que le *sensorium commune*, le centre de toutes les sensations diverses qu'ont reconnu tous les systèmes de psychologie, et qu'atteste l'unité de la conscience. Dans la philosophie moderne, on confond le centre des perceptions différentes avec l'âme elle-même, et l'on n'en fait pas un principe distinct. Dans le Sânkhya, le manas est un principe séparé du *moi*, de l'intelligence et de l'âme ; il a sa fonction propre qui ne se confond ni avec les fonctions des autres organes, ce qui est exact ; ni avec les autres facultés, ce qui l'est moins. Mais, quelle que soit l'inexactitude ou la fausseté de la doctrine

« Les différents objets des onze organes : le son, le toucher, la forme, la saveur et l'odeur, pour les cinq organes intellectuels ; le langage, l'action des mains, le mouvement, l'excrétion et la génération, pour les cinq organes d'action, et enfin la réflexion pour le manas : tout cela vient de la modification spécifique des qualités. C'est de la variété de ces modifications que provient la multiplicité des organes aussi bien que la diversité des objets extérieurs. Par conséquent, cette diversité n'est pas l'œuvre d'Isvara, de Dieu ; elle n'est pas davantage l'œuvre du *moi*, ni de l'intelligence, ni de la nature, ni de l'âme ; elle vient uniquement de la modification des qualités qui se produisent spontanément. Ces modifications causées par les qualités ne sont pas le résultat d'une volonté, d'un dessein formel ; car les qualités ne sont pas sensibles, et par suite ne sont pas raisonnables. Mais comment cela peut-il avoir lieu ? Il faut se figurer qu'il en est de ceci comme de la sécrétion du lait destiné à nourrir et à faire croître le veau. Les procédés de la nature n'ont pour but que la libération de l'âme, sans que la nature connaisse ces procédés. De même, les qualités, qui n'ont pas la connaissance de ce qu'elles sont, modifient l'existence des onze organes ; et c'est de là que vient la variété de ces organes. »

Sans doute on peut trouver cette doctrine fort étrange, absurde même ; mais nous devons être assurés que c'est bien la doctrine de la Kârikâ. Les trois qualités, dans leurs variétés infinies, modifient les objets sensibles et les sens eux-mêmes ; elles font les espèces diverses des choses et les espèces diverses des sens qui les perçoivent. Il faut dire cependant que les Soûtras sont loin d'être aussi positifs que la Kârikâ, et Kapila se borne à établir que la multiplicité tient à l'action différente des trois qualités :

Lecture 2, soûtra 27 :

« La multiplicité vient de la diversité d'action des qualités : c'est comme la diversité des conditions. « Voilà ce que

dit le soûtra ; mais j'achève la pensée avec les commentateurs : « C'est comme la diversité des conditions qu'un même homme peut présenter dans sa vie : amoureux quand il est auprès de sa maîtresse amoureuse ; sage quand il est avec les sages ; et prenant tel autre caractère quand il est avec des gens d'un caractère différent : de même, ajoute Vidjnâna Bhikshou, le commentateur des Soûtras, de même le manas, en s'unissant à la vue et aux autres organes, se multiplie selon la fonction de la vue ou de tel autre organe auquel il se joint successivement. »

Ainsi, d'après Vidjnâna, l'idée de diversité exprimée, avec tant de concision dans les Soûtras, ne s'applique qu'au manas, et non point aux organes des sens, et encore bien moins aux objets sensibles. Le manas, qui est à la fois organe d'action et organe d'intelligence, préside aux deux séries d'organes et se diversifie avec eux. Il voit avec l'œil, il entend avec l'ouïe, il touche avec le tact, etc., de même qu'il parle avec la voix, qu'il marche avec les pieds, etc. Le manas, comme on l'a déjà dit, est à la fois le réceptacle de toutes les perceptions, qu'il réunit pour les transmettre à l'âme, et le moteur de tous les actes, qu'il détermine sous les ordres de l'âme, du *moi* et de l'intelligence.

Il faut avouer que cette manière de comprendre et de représenter le rôle du manas est à la fois beaucoup plus simple et beaucoup plus vraie ; elle se rapproche bien davantage et des faits et de nos idées. Le manas, ainsi entendu, n'est que le *sensorium commune*, le centre de toutes les sensations diverses qu'ont reconnu tous les systèmes de psychologie, et qu'atteste l'unité de la conscience. Dans la philosophie moderne, on confond le centre des perceptions différentes avec l'âme elle même, et l'on n'en fait pas un principe distinct. Dans le Sânkhya, le manas est un principe séparé du *moi*, de l'intelligence et de l'âme ; il a sa fonction propre qui ne se confond ni avec les fonctions des autres organes, ce qui est exact ; ni avec les autres facultés, ce qui l'est moins. Mais, quelle que soit l'inexactitude ou la fausseté de la doctrine

sur ce dernier point, on ne peut méconnaître que sur le premier elle ne reproduise fidèlement les phénomènes. Oui, il est vrai que nos sensations, du moment qu'elles cessent d'être les modifications particulières des divers organes et qu'elles sont perçues, sont toutes, sans exception, perçues par une faculté commune. Cette faculté où se concentrent toutes les sensations est simple en elle-même ; elle est identique, bien qu'elle perçoive les sensations les plus dissemblables, depuis les sensations si positives du toucher et de la vue jusqu'aux sensations obscures et confuses de l'odorat et du goût. Cette faculté est une ; et en nier l'unité, ce serait nier l'unité de notre propre nature. Le manas, si c'est bien ainsi que Kapila le comprend, est une faculté très-réelle ; et la moindre observation psychologique suffit pour en constater l'existence et l'action.

Ce qui doit nous confirmer dans cette opinion que telle est bien la pensée de Kapila, c'est que dans le soûtra suivant il dit :

Lecture 2, soûtra 28 :

« Cette faculté qu'a l'âme (âtma) de voir, d'entendre, etc., fait que les sens ont la faculté de devenir des instruments. »

Ce n'est donc plus seulement au manas que s'arrête le philosophe, comme le font ses commentateurs ; il va plus loin : du manas, simple organe du *moi*, il pousse jusqu'à l'âme ; et c'est à elle, et non point au manas, qu'il rapporte l'unité de perception.

Mais je ne veux pas approfondir cet examen des doctrines particulières de Kapila, puisque c'est la Kârikâ, et non point les Soûtras, que nous étudions maintenant. Il ressort toutefois de ce qui vient d'être dit que la Kârikâ, qui est habituellement si fidèle à la pensée du maître et qui s'en fait l'humble écho, s'en écarte ici en un point fort grave : elle semble prêter d'abord à l'influence des trois qualités une étendue que Kapila ne leur accorde pas ; et en second lieu, elle donne au manas des fonctions que le philosophe n'attribue qu'à l'âme.

Voilà pour ce qui concerne les différences qu'on peut remarquer entre la Kârikâ et les Soûtras, entre le commentateur et l'auteur original. Quant aux différences qu'on remarque aussi entre les diverses éditions, je crois qu'il convient de s'en tenir à l'interprétation qu'adopte Colebrooke avec M. Wilson et Gaoudapada, contre l'opinion de M. Lassen; enfin, je crois que, tout en conservant le texte adopté par Colebrooke et par M. Wilson, il est préférable de comprendre le sloka vingt-septième comme applicable tout entier au manas, sans en rapporter, comme ils le font tous les deux, la seconde partie aux organes des sens. Par conséquent, la traduction de ce sloka, telle que je l'ai donnée plus haut, devrait être légèrement modifiée; et voici, pour résumer cette longue discussion, la version définitive que je proposerais :

Vingt-septième sloka de la Kârikâ.

« Le manas, dans cette série des organes, est à la fois et un organe d'action et un organe d'intelligence; sa fonction est de réunir; et il est aussi un organe parce qu'il a des ressemblances avec les autres organes. Sa multiplicité vient de la diversité des modifications que produisent les qualités, comme en vient aussi la variété des objets sensibles. »

Cette traduction nouvelle me semble tenir un juste compte de tous les commentaires et de toutes les explications que nous venons de passer en revue.

Après avoir tracé le rôle du manas, la Kârikâ consacre un autre distique à définir le rôle des sens de perception et d'action avec lesquels le manas est en rapport.

(*La suite à une prochaine livraison.*)

MOUVEMENTS

DE LA POPULATION DE LA FRANCE

PENDANT L'ANNÉE 1849,

PAR

M. MOREAU DE JONNÈS.

Les mouvements intérieurs des populations, constatés annuellement par les actes de l'état civil, forment des archives qui contiennent des notions statistiques précises et certaines sur l'histoire domestique des peuples, et particulièrement sur l'influence qu'éprouve la vie humaine par l'action des événements sociaux.

La France possède la collection de ces documents la plus étendue, la plus complète, la plus authentique, qui ait existé depuis celle de l'Empire romain. Elle embrasse un demi-siècle et se continue d'année en année, sans aucune interruption, et sans changement de type, ce qui permet de comparer chaque époque avec celles qui la précèdent ou la suivent.

Elle a commencé en 1800, par le relevé et l'agroupement méthodique de 1,864,017 faits numériques; elle se continue en 1849 par la constatation de 2,287,516 faits statistiques, qui ont affecté les sentiments et les intérêts de près de trois millions de familles.

Cette œuvre laborieuse exige le concours de plus de cent mille fonctionnaires. Elle a le mérite de ne rien coûter à l'Etat, tandis que les Etats-Unis, pour une seule partie de leur statistique officielle, viennent de dépenser six millions de francs. Encore n'est-il pas certain qu'ils réussissent, comme le mériteraient leurs efforts, dans une entreprise digne d'éloges. Mais ces grandes opérations rencontrent de nombreux et puissants obstacles. Je n'ai eu que trop d'occasions de le savoir, depuis un demi-siècle qu'il m'est départi de les pratiquer.

Pour juger des mouvements de la population, il faut les comparer au nombre total d'habitants au milieu desquels ils ont eu lieu ; d'où il suit qu'il faut des recensements généraux, en outre des relevés des naissances et des décès. Depuis le commencement du siècle, ces deux espèces de documents ont été exécutés en France, en sorte qu'on peut trouver facilement la proportion de chaque mouvement, soit à la population totale, soit à celle des départements ou des arrondissements, et même à celle de chacune de ses villes ; opérations qu'on ne peut faire dans aucun autre Etat de l'Europe, pour une période aussi étendue et pour une population aussi considérable que celle de la France.

Le recensement de 1846 a constaté que notre population s'élevait alors à 35,401,761 habitants.

Les accroissements annuels ont été ainsi qu'il suit :

En 1847	62,555	personnes.
1848	104,590	
1849	13,458	
Total de l'accroissement.	180,603	personnes.

Ces nombres, ajoutés successivement à la population de 1846, donnent celle de chaque année, et ils assignent à la dernière 35,582,364 habitants.

Voici, pour les quatre dernières années connues, les mou-

vements de la population, avec leur rapport au nombre total de personnes existant à chaque époque.

1°. *Naissances.*

1846	983,473	1	sur	36	habitants.
1847	918,581	1	sur	38	
1848	948,748	1	sur	37	
1849	995,466	1	sur	36	

2° *Décès.*

1846	831,488	1	sur	42 1/2
1847	856,026	1	sur	41
1848	844,158	1	sur	42
1849	982,008	1	sur	36

3° *Mariages.*

1846	270,633	1	sur	130
1847	249,797	1	sur	142
1848	292,977	1	sur	121
1849	278,644	1	sur	128

Ces trois tableaux expriment les effets des événements physiques et politiques, et les divers degrés d'action qu'ils ont eus sur la population.

L'année 1846 peut être considérée comme normale. Les chiffres qui en représentent les mutations montrent l'ordre établi au milieu du 19e siècle, dans l'une des plus grandes sociétés de l'Europe, sous l'empire d'une civilisation très-avancée, et avec tous les avantages d'une organisation sociale perfectionnée.

Dans ces circonstances heureuses, il naît un enfant sur 36 habitants ; la mortalité est réduite à 1 individu sur 42 ou 43. C'est presque moitié moins qu'avant la révolution ; et la vie humaine s'est prolongée de moitié.

Dans cet état de choses satisfaisant, les mariages ne sont pas très-multipliés ; il y en a seulement 1 sur 130 habitants des deux sexes. C'est l'effet de la prolongation de la vie qui rend difficile l'établissement de nouvelles familles.

Il faut dire que les naissances seraient portées à 1,013,347 si les enfants mort-nés y étaient compris, comme ils le sont dans d'autres pays, qui, par suite de cette adjonction illusoire, semblent posséder une population plus féconde. En imitant cet exemple, nous aurions eu, pour 1846, une naissance sur 35 personnes. Il est superflu d'insister sur l'utilité de défalquer des naissances les enfants mort-nés; et cependant cette disposition nous a coûté, pour l'introduire, plusieurs années de tribulations.

L'accroissement de la population, par l'excédant des naissances sur les décès, fut, en 1846, de 151,975 individus, ou 1 sur 233 habitants. Cette proportion promettait que le doublement de la population de la France s'opérerait en 160 ans, et que le pays compterait 70 millions de personnes vers l'an 2000. Mais rien n'est plus trompeur que les calculs dont l'avenir fournit les éléments. Dès l'année suivante commença une période triennale de déceptions et de malheurs. On se confiait dans une récolte abondante, la moisson ne donna qu'avec parcimonie une partie de la subsistance du peuple; on espérait la continuation d'une prospérité de plusieurs années, une grande perturbation y mit fin soudainement. Depuis dix-sept ans la santé publique était parfaite. L'affaiblissement graduel de la mortalité avait accumulé, de 1839 à 1846, dans l'espace de huit années, un accroissement de la population de 1,383,461 habitants, faisant, année moyenne, une augmentation de 173,000 personnes, c'est-à-dire une population comme celle de Lyon. Et tout à coup, au lieu de cette prospérité qu'on s'habituait à croire inaltérable, les cruels effets d'une contagion meurtrière ont tellement accru la mortalité de 1849, qu'elle a excédé celle de 1846 de 151,000 personnes; tout, précisément tout ce que nous avait donné en accroisement cette dernière année.

Ainsi, pendant une période triennale ont été ajoutés consécutivement l'un à l'autre les fléaux qui d'ordinaire ne surviennent que de loin en loin. Indiquons sommairement quels ont été leurs effets sur la population.

En 1847, la disette éleva le prix du blé au triple et même au quadruple de sa valeur actuelle.

65,000 enfants manquèrent à naître ;

42,000 adultes des deux sexes ne se marièrent point, par suite de la dureté du temps ; l'année précédente les aurait unis.

25,000 personnes moururent ; leur vie se serait prolongée si 1847 avait ressemblé à 1846.

En 1848, il y eut une révolution ; en voici les effets :

Le déficit, calculé sur l'année normale 1846, fut :

Sur les naissances, de 30,000 enfants ;

Sur les mariages, de 21,000 unions, laissant, comme l'année de la famine, 42,000 personnes dans le célibat, à cause de l'incertitude de l'avenir.

La mortalité fut augmentée seulement de 13,000 décès, nombre qui semble fort au-dessous de ce que laisse imaginer l'appréciation la plus impartiale des événements.

Quand 1849 survint, il semblait qu'elle allait réparer les maux des deux années précédentes. Les moissons étaient abondantes, les passions calmées, les sources de la richesse publique allaient se rouvrir. Mais de nouvelles calamités furent déchaînées par une maladie terrible, le choléra asiatique, fléau meurtrier, qui, après vingt années de ravages en Europe, ne peut être encore, malgré les efforts de la science, ni arrêté ni prévenu. Son action sur nos populations s'est exercée ainsi qu'il suit, comparativement à une année normale :

Il y a eu 12,000 naissances de plus qu'en 1846, et le nombre immense de 77,000 de plus qu'en 1847, sous l'influence de la disette. C'est un nouvel exemple à l'appui de cette vieille observation, que jamais les populations ne produisent davantage qu'à l'époque des épidémies. Ce ne sont pas de nou-

veaux mariages multipliés qui ont eu cet effet, car le nombre de ceux contractés pendant cette année n'a pas dépassé la moyenne ordinaire.

Mais la mortalité a été augmentée déplorablement par la propagation du choléra asiatique et par la prolongation de sa durée dans 62 départements. Il est vrai que dans la moitié d'entre eux, la maladie n'a pas atteint, par les décès qu'elle a causés, le nombre 1,000, et que même, dans une douzaine, elle n'a frappé mortellement que quelques personnes. Néanmoins les autres parties du territoire ont été ravagées par ce fléau avec tant de violence, qu'il a péri dans le cours de l'année au moins 95,000 individus de tout sexe et de tout âge, ou 1 sur 273 habitants.

En 1832, la mortalité du choléra, dans les 50 départements infectés, s'éleva à 100,301 personnes, ou une sur 209.

Les départements qui, en 1849, ont le plus souffert sont ceux ci-après :

Nord	14,422 décès.
Pas-de-Calais	7,632
Somme	5,880
Ain	4,745
Seine-et-Oise	4,011
Oise	3,379
Yonne	2,564
Bouches-du-Rhône	2,500

Paris a perdu :

En 1849	19,188 habitants.
En 1832	18,569

La population flottante de cette grande ville ne permet pas de déterminer exactement la proportion de cette mortalité au nombre réel des habitants.

Le nombre total des décès en France, pendant 1849, ayant été de 982,000, il a excédé de 228,000, ou presque le quart, la mortalité de l'année 1845, qui fut, il est vrai, très-bé-

nigne ; mais ce qui est plus surprenant, c'est qu'il a dépassé de 226,000 les décès de 1847, qui cependant fut une année de disette, pour ne pas dire de famine.

Par l'effet de cette immense mortalité, l'accroissement de la population qui résulte de l'excédant des naissances sur les décès, s'est trouvé réduit à 13,458 personnes, ou 13 à 14 fois moins que le terme moyen de l'accroissement ordinaire.

Il est triste d'avoir à raconter des désastres qui prennent le terrible caractère d'une inévitable fatalité. Espérons, néanmoins, que les efforts de la science et surtout ceux d'une prévoyance éclairée, active et énergique, seront à l'avenir moins malheureux.

Les calamités de la période triennale que nous examinons ont du moins dissipé les craintes qui s'étaient élevées sur un autre fléau : l'accroissement de la population, disproportionné comme en Irlande et en Belgique, avec le territoire et les ressources de la société. L'année 1846, qui avait donné un accroissement de 237,000 personnes, fournissait un argument à ces appréhensions. Sa proportion d'un individu sur 149 donnait lieu de croire que la population doublerait en l'espace d'un siècle, et qu'en l'an 1945, la France aurait 70 millions d'habitants ou 2,500 par lieue carrée. Mais c'était compter sans prévoir l'intervention des mille accidents qui suspendent les progrès des nations, comme ceux de la carrière des individus.

L'accroissement total de la population n'a été, pendant les trois années 1847, 1848 et 1849, que de 180,000 personnes, nombre infime et pour ainsi dire imperceptible, quand il se distribue sur une surface de 53 millions d'hectares ou 27,000 lieues carrées.

Conséquemment, pendant cette période notre population n'a gagné, chaque année, que 60,000 individus ou un sur 590 habitants, ce qui doit dissiper toute crainte d'une exubérance de l'espèce humaine, puisque nous ne sommes menacés d'un doublement que dans trois à quatre cents ans.

On s'était effrayé, et même quelques personnes peu ou mal instruites de ces matières s'effrayent encore aujourd'hui de l'accroissement progressif et menaçant qu'on suppose exister dans le nombre des enfants naturels, des enfants mort-nés et des enfants trouvés. On a tiré de quelques faits statistiques, partiels ou imaginaires, les plus terribles conséquences sur la décadence des mœurs, le mépris de la sainteté du mariage et la multiplication des crimes commis par des mères dénaturées. Il est consolant de pouvoir dire avec certitude que, malgré les malheurs des temps, il n'y a aucune aggravation dans ces afflictions des grandes sociétés de notre siècle.

Il y a toujours et depuis longtemps la même proportion des enfants naturels au nombre total des naissances : 1 sur 14.

Il y a pareillement la même proportion des enfants mort-nés aux enfants nés vivants : 1 sur 32.

Enfin il y a constamment la même proportion des enfants trouvés à la population générale : 1 sur 1,350 habitants. Sans doute, le nombre de ces orphelins s'augmente, mais ce n'est pas parce qu'il en survient davantage ; c'est parce que leur conservation est bien mieux assurée aujourd'hui qu'autrefois. C'est l'un des plus beaux titres dont puisse s'honorer la société contemporaine, et pour regretter cet heureux progrès, il faudrait être un sectateur de Moloch ou de Malthus.

Ces pages, dont les faits numériques sont inédits, suffiront, du moins c'est notre espoir, pour montrer que la statistique peut apporter à l'histoire civile et économique du pays des notions importantes d'une incontestable vérité et dont l'intérêt s'étend jusque sur l'avenir. En effet, leur témoignage prouve qu'une société qui a résisté, pendant trois années consécutives, aux misères de la famine, aux malheurs de la guerre civile et aux calamités d'une épidémie meurtrière, est douée d'une vie forte, énergique, puissante, et qu'elle doit attendre sans crainte les adversités que pourraient tenir en réserve les destins.

MÉMOIRE

SUR LES

PROTESTANTS DE FRANCE

AU 17e SIÈCLE,

PAR M. CH. WEISS.

V.

De la constitution religieuse et politique du parti protestant en France, depuis la promulgation de l'édit de Nantes jusqu'à la prise de la Rochelle.

L'assassinat d'Henri IV jeta l'alarme parmi les protestants. Peu satisfaits de la confirmation de l'édit de Nantes par Marie de Médicis, ils demandèrent et obtinrent l'autorisation de convoquer à Châtelleraut leur assemblée générale. Les ducs de Rohan, de Soubise, de Sully, de la Trémouille, les seigneurs de Châtillon, les La Force, les Duplessis-Mornay, se rendirent à cette assemblée qui fut bientôt transférée à Saumur. Mais l'ambition et l'esprit d'intrigue l'emportaient chez la plupart des chefs de la noblesse sur le zèle pour la réforme. Le duc de Bouillon voulait entrer au ministère. Dans ce but, il s'efforçait de donner à la cour la plus haute idée de la puissance des réformés. En même temps il vou-

(1) Voir tome X (2e série), pages 101 et 257, et ci-dessus, page 69.

lait paraître leur chef en se faisant nommer président de leur assemblée. Mais on devina ses vues intéressées, et Duplessis fut élu. Alors, changeant de tactique, il essaya de persuader à ceux de son parti de se dessaisir de toutes les places de sûreté, pour se remettre entièrement à la discrétion de la régente. Il concluait par des louanges affectées de la gloire qu'ils acquerraient en s'exposant ainsi volontairement à souffrir le martyre. « Oui, monsieur, répliqua d'Aubigné, la gloire du martyre ne se peut célébrer par trop de louanges. Bienheureux sans mesure qui endure pour Christ ! s'exposer au martyre, c'est le caractère d'un véritable et bon chrétien ; mais d'y exposer ses frères et de leur en faciliter les voies, c'est le caractère d'un traître et d'un bourreau (1). »

L'assemblée n'obéit pas aux conseils insidieux du duc de Bouillon. Elle s'efforça de ramener la concorde parmi les chefs du parti, et Mornay dressa le fameux *acte de réconciliation* qui fut signé par tous les seigneurs accourus à Saumur, et même par Lesdiguières et Bouillon. L'union rétablie, l'assemblée organisa la défense commune en partageant la France protestante en huit *cercles*, dont chacun eut son conseil particulier. Ces conseils devaient correspondre entre eux, de manière qu'il fût facile désormais d'imprimer à tous une même direction.

L'organisation religieuse et politique des calvinistes était antérieure à l'édit de Nantes, qui ne la modifia qu'imparfaitement ; l'assemblée de Saumur lui donna son dernier développement, et établit bien réellement une république représentative au sein de la monarchie absolue.

La constitution religieuse des réformés reposait sur les *consistoires*, les *colloques*, les *synodes provinciaux* et les *synodes nationaux*.

Chaque église formait un consistoire, c'est-à-dire un

(1) *Mémoires d'Agrippa d'Aubigné*. tome I, pages 168-169. Edition d'Amsterdam, 1731.

petit conseil démocratique composé de ministres, de diacres et d'anciens. Il se réunissait toutes les semaines. On y délibérait sur la répartition des aumônes recueillies dans l'assemblée des fidèles. On y dénonçait les fautes commises par les membres de l'Eglise, particulièrement celles qui étaient contraires à la discipline ecclésiastique. On examinait si les coupables se trouvaient dans le cas de l'exhortatio particulière ou dans celui de l'excommunication publique. En cas de désobéissance, on déférait le délinquant colloque.

Les colloques s'assemblaient tous les trois mois. Ils se composaient de deux députés de chaque consistoire d'un certain district. On y décidait les affaires que le premier conseil n'avait pu terminer. On y réglait les sommes qui devaient être envoyées aux protestants persécutés pour cause de religion. On y censurait les anciens, les diacres, les proposants, les ministres qui s'étaient écartés de leurs devoirs. On y cassait tous les membres d'un consistoire coupable de prévarication.

Les synodes provinciaux s'assemblaient tous les ans. Chaque colloque y était représenté par deux députés. On y traitait de toutes les affaires de la province. On y faisait l'examen des proposants qui voulaient être promus au ministère. On y arrêtait l'état des appointements des pasteurs d'après celui des sommes qu'on avait recueillies dans la collecte générale faite par les consistoires. On y assignait à chaque paroisse son ministre, et l'on y statuait sur le choix des professeurs de théologie.

Les synodes généraux ou nationaux étaient convoqués tous les trois ans; mais les circonstances politiques les empêchèrent souvent de se réunir. Ces assemblées se composaient des députés laïques et des députés ecclésiastiques de toutes les provinces du royaume. On y élisait le *modérateur*, ou président, à la pluralité des suffrages. On y jugeait tous les appels des synodes provinciaux. On y décidait en dernier ressort toutes les questions de dogme et de discipline, et les

statuts que l'on y rendait avaient force de loi dans toutes les églises (1).

Le gouvernement de l'Eglise réformée était, on le voit, disposé tout entier d'après le système représentatif, car il se composait d'assemblées subordonnées les unes aux autres, et formées toutes par voie d'élection. Les consistoires ressortissaient aux colloques, les colloques aux synodes provinciaux, les synodes provinciaux au synode national. Les plus bas degrés de cette hiérarchie étaient en contact immédiat avec le peuple. Les consistoires étaient composés de pasteurs et d'anciens nommés par lui, ou du moins admis dans ces assemblées avec son adhésion publiquement exprimée. Les colloques étaient formés de députés nommés par les consistoires; les synodes provinciaux, de députés nommés par les colloques; les synodes nationaux, de représentants désignés par les synodes provinciaux. Aux mains d'une minorité trop souvent opprimée, un tel gouvernement avait nécessairement une grande vigueur. La discipline était maintenue comme un moyen d'union pour tous les adhérents de la réforme, comme un moyen de défense contre une Eglise dominante et jalouse. La surveillance était mutuelle, et les mesures adoptées efficaces et rapides, parce qu'elles étaient instantanément exécutoires, et toujours conformes à l'intérêt général.

Dans la première moitié du 17e siècle, on comptait en France huit cent six églises divisées en seize provinces et en soixante-deux colloques (2). La première province, qui comprenait le Berry, l'Orléanais, le Blaisois, le Nivernais et la Haute-Marche, renfermait trois colloques : ceux de San-

---

(1) Manuscrits français de la Bibliothèque nationale. Affaires du calvinisme depuis 1669 jusqu'en 1788. Volume III, *Mémoire de La Beaumelle*. Toulouse, 1759.

(2) Nous empruntons cette évaluation au catalogue qui fut produit dans le synode national tenu à Alençon en 1637. Voyez Aymon, *Synodes nationaux des églises réformées de France*, tome I, pages 291-306 La Haye, 1710.

cerre, du Blaisois, du Berry et du Bourbonnais. La seconde, qui était celle de Bretagne, n'avait qu'un seul colloque composé de dix églises. La troisième, dans laquelle étaient compris la Saintonge, l'Angoumois, l'Aunis et les Iles, était divisée en cinq colloques : ceux d'Aunis, de Saint-Jean-d'Angely, des Iles, de Saintonge et d'Angoumois. La quatrième, qui était celle de Bourgogne, contenait les quatre colloques de Gex, de Dijon, de Châlon et de Lyon. La cinquième, contenant le bas Languedoc, était divisée en trois colloques : ceux de Nîmes, d'Uzès et de Montpellier. La sixième, contenant le Poitou, renfermait les trois colloques du haut Languedoc, du moyen Poitou et du bas Poitou. La septième, contenant la Touraine, le Maine et l'Anjou, renfermait trois colloques désignés sous ces trois noms. La huitième, contenant le Vivarais, le Forez et le Vélay, n'avait qu'un seul colloque. La neuvième, contenant les églises du Béarn, était divisée en six colloques : ceux de Sauveterre, d'Orthez, de Pau, d'Oleron, de Nai et de Vibil. La dixième, contenant les églises de Provence, n'avait qu'un seul colloque. La onzième, contenant celles des Cévennes, était divisée en trois colloques : ceux d'Anduze, de Sauve et de Saint-Germain. La douzième, qui était celle de la basse Guienne, contenait les cinq colloques du bas Agénois, du Condomois, du haut Agénois, du Périgord et du Limousin. La treizième, qui était celle du Dauphiné, comprenait les huit colloques du Gapensois, du Diois, du Viennois, du Val-Luçon, du Grésivaudan, du Valentinois, des Baronies et de l'Embrunois. La quatorzième, qui était celle de Normandie, contenait six colloques : ceux de Rouen, de Caux, de Caen, du Cotentin, d'Alençon et de Falaise. La quinzième, qui était celle du haut Languedoc et de la basse Guienne, contenait sept colloques : ceux du bas Quercy, du haut Quercy, de l'Albigeois, d'Armagnac, du Rouergue, du Lauraguais et de Foix. La seizième, qui était celle de l'Ile-de-France, était divisée en quatre colloques : ceux de Paris, de Picardie, de Champagne et du pays Chartrain. Les synodes nationaux, qui fu-

rent les conciles généraux de l'Eglise calviniste, se réunirent vingt-neuf fois dans l'espace de cent ans. Le premier fut tenu à Paris, en 1559; le dernier, à Loudun, en 1659 (1).

La constitution politique des réformés était démocratique et représentative comme leur constitution religieuse. Elle reposait sur les *conseils provinciaux*, les *assemblées de cercle* et les *assemblées générales*.

Les *conseils provinciaux* étaient composés des notables de chaque province, chargés de veiller au maintien des droits et des priviléges concédés au parti. Ils examinaient les plaintes formulées par les religionnaires et en transmettaient l'exposé succinct aux *députés généraux* chargés de poursuivre auprès du roi le redressement de leurs griefs. Les *conseils provinciaux* étaient antérieurs à l'assemblée de Saumur, mais ils ne se réunirent régulièrement qu'à partir de cette époque, et subsistèrent, malgré l'opposition de la cour, jusqu'à la prise de la Rochelle. Les *cercles* établis par cette assemblée en 1611, à l'instar de ceux d'Allemagne, se composaient chacun de plusieurs provinces. On donnait le nom d'*assemblée de cercle* à la réunion des délégués des *conseils provinciaux*. Chacune des provinces du *cercle* avait le droit de la convoquer, lorsqu'un péril menaçait une ou plusieurs églises ou la généralité des églises de France et de Béarn. Si le danger devenait trop pressant, l'*assemblée de cercle*, empiétant sur la prérogative royale, prenait sur elle de convoquer une assemblée politique générale.

Les *assemblées générales* se tenaient d'une manière assez irrégulière. Elles étaient précédées et quelquefois suivies d'assemblées politiques provinciales. Dans le premier cas, celles-ci nommaient les députés de la future assemblée générale et rédigeaient les cahiers qui devaient être soumis à ses délibérations. Dans le second cas, elles se faisaient adresser un rapport sur les décisions adoptées. L'édit de Nantes

(1) Aymon, tome I, page 289.

permettait ces *assemblées générales*, mais à la condition expresse qu'elles seraient autorisées par le roi. Sans cette autorisation, elles perdaient leur caractère légal et étaient réputées séditieuses. Depuis la promulgation de l'édit de Henri IV jusqu'en 1629, on compte neuf assemblées générales. Celles convoquées sous le règne de Henri IV, à Sainte-Foy, en 1601 ; à Châtellerault, en 1605 ; à Jargeau, en 1608, furent licites et régulières. Il en fut de même de celle de Saumur sous Louis XIII. Mais celles de la Rochelle, en 1617, d'Orthez et de la Rochelle en 1618 et 1619, et surtout celle de la Rochelle en 1620, furent irrégulières et illégales. La dernière dégénéra en assemblée révolutionnaire, et donna le signal de la guerre civile, qui coûta aux réformés toutes leurs libertés politiques.

En principe, les *assemblées générales* n'avaient qu'un objet bien déterminé : c'était l'élection des *députés généraux*, et plus tard la désignation de six candidats à la députation générale, parmi lesquels le roi choisissait deux commissaires de la religion pour résider auprès de lui dans l'intervalle des sessions ; mais, en fait, leurs attributions s'étendaient à toutes les matières qui concernaient le parti. Tant que vécut Henri IV, elles n'étaient pas sorties du cercle restreint qui leur était tracé ; mais, sous le règne de Louis XIII, elles se constituèrent en assemblées souveraines, à l'exemple des états généraux de Hollande, et provoquèrent le trouble et la rébellion (1).

Telle fut l'organisation redoutable que l'assemblée de Saumur donna au parti protestant, et qui subsista jusqu'à la prise de la Rochelle.

(1) Comparez les mémoires de Richelieu, de Rohan, de La Force et surtout de Duplessis-Mornay.

AVIS IMPORTANT.

Toutes les réclamations relatives à la non-réception d'une livraison doivent être adressées au plus tard *dans le mois*, c'est-à-dire immédiatement après la réception de la livraison suivante ; passé ce délai, elles seraient regardées comme non avenues, et chaque livraison réclamée serait payée 2 francs.

Ces réclamations doivent être adressées à M. [illegible] Pougin, directeur du *Compte rendu de l'Académie des Sciences morales et politiques*, et chargé de l'administration de ce Recueil.

MM. les Abonnés qui n'ont point fait connaître le 1er janvier, *au plus tard*, leur intention de discontinuer leur abonnement, sont considérés comme abonnés pour l'année [illegible].

CONDITIONS DE LA SOUSCRIPTION.

Le *Compte rendu des Séances de l'Académie des Sciences morales et politiques* paraît tous les mois, par livraisons de 4 à 6 feuilles, formant chaque année deux volumes in-8° de 30 à 35 feuilles, avec une Table générale des matières.

Paris, 20 fr. — Départements, 22 fr. 50 c. — Étranger, 25 fr. — *Payable à l'avance ou par un mandat à vue*, au bureau de l'Administration, rue des Poitevins, 6, à Paris.

Première Série.

Il reste un très-petit nombre d'exemplaires complets de l'ancienne collection formant la première série de ce Recueil.

Cette série se compose de dix volumes (années 1842, 1843, 1844, 1845 et 1846), qui sont en vente, au bureau de l'Administration, au prix de 100 fr. ; celui des années 1847, 1848, 1849, 1850 et 1851, est de 20 fr. par an ; réunies, 200 fr.

On s'abonne chez les Directeurs des Messageries, les principaux Libraires de France, et à l'Étranger.

LONDRES, chez Barthès et Lowell.
SAINT-PÉTERSBOURG, chez J. Issakoff, Gostinoï-Dvor, 22, — [illegible] et Cie, au Pont de Police, maison de l'Église hollandaise.
LA NOUVELLE-ORLÉANS (États-Unis), chez V. Hébert.
NEW-YORK, au bureau du *Courrier des États-Unis*, et chez tous les agents de ce journal.
LISBONNE, chez P. Plantier.
MADRID, chez Jaymebon et Cie.
TURIN, chez Bocca ; — Gianini et Fiore.
MILAN, chez les frères Dumolard.
ROME, chez Merle.
GENÈVE, chez Cherbuliez.
MEXICO, chez Devaux.
RIO DE JANEIRO, chez Garnier, rue d'Ouvidor, 69.

PARIS. — TYPOGRAPHIE [illegible] SCHNEIDER, rue des Poitevins, 14.

SÉANCES ET TRAVAUX

DE

L'ACADÉMIE

DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

COMPTE RENDU

PAR

M. CH. VERGÉ

[illegible]

SOUS LA DIRECTION

DE M. MIGNET

SECRÉTAIRE PERPÉTUEL DE L'ACADÉMIE

Troisième série

TOME PREMIER (XXIe DE LA COLLECTION)

Mars et Avril 1852. — 3e et 4e Livraisons

PARIS

A L'ADMINISTRATION DU COMPTE RENDU
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

RUE DES [illegible], N° [illegible]

1852

Toute réclamation de livraisons non reçues doit être adressée directement à l'Administration.

TABLE DES MATIÈRES

Contenues dans les 3e et 4e livraisons (Mars et Avril 1852).

Travaux de MM. les Membres de l'Académie.

Documents divers.

MÉMOIRE

SUR LA NATURE, L'ORIGINE ET LA FORMATION

DE LA PAROLE

PAR M. FRANCK.

La parole est particulièrement le langage de l'intelligence ; non qu'elle ne puisse être une interprète fidèle de tout ce qui se passe en nous : mais quand elle exprime soit un acte de volonté, soit un fait de sensibilité, elle le revêt d'abord d'une forme intellectuelle ; elle le convertit en jugement, afin de pouvoir le traduire par une proposition. Que l'on compare une proposition quelconque avec le langage appelé naturel, et l'on apercevra clairement le caractère distinctif de la parole. Quand je jette un cri de joie ou de douleur, quand je fais un geste d'assentiment ou de refus, impératif ou menaçant, l'esprit n'aperçoit rien que la passion ou la résolution que j'exprime, tout le reste disparaît devant ce fait unique. Au contraire, quand je me sers de ces mots : « Je suis heureux ; je souffre ; j'ordonne, je défends telle ou telle chose, » le fait que je veux manifester m'apparaît comme un attribut qui se rapporte à un sujet, c'est-à-dire comme une idée attachée à une autre idée, en vertu d'une loi générale de la raison, celle qui lie toute qualité à une substance.

De là résulte que la constitution de la parole est nécessairement modelée sur celle de la pensée, c'est-à-dire que toutes les formes et tous les éléments essentiels de la première doivent se réfléchir dans la seconde. Or, quelle est la forme la plus générale de la pensée, celle qui résume, qui contient et qui suppose toutes les autres ? C'est, sans contredit, le jugement, ou l'acte par lequel une chose est affirmée ou niée d'une autre : car sans une affirmation ou une négation, il n'y a ni conscience, ni mémoire, ni perception, ni raisonnement, ni croyance instinctive ; en un mot, rien de ce qui appartient à l'être intelligent. Tout jugement se compose de trois idées, que l'esprit nous offre d'abord simultanément, mais que l'analyse distingue sans effort. Ces trois idées sont celles d'une substance, d'une qualité ou d'un phénomène, et d'un rapport qui lie entre elles la qualité et la substance. Il est facile de reconnaître la même composition dans la parole. Le jugement est traduit par les propositions, forme générale, et en quelque sorte noyau du discours, puisque sans elle aucune pensée ne peut être énoncée et qu'il ne reste que des appellations sans suite. Les idées qui entrent dans le jugement sont traduites par des mots : l'idée de substance par le *substantif*, l'idée de qualité par l'*adjectif*, et celle du rapport qui les lie par le *verbe*. C'est avec raison que le verbe est appelé par ce nom (*verbum*, le mot par excellence) : car il est le principal élément de la proposition ; il exprime la condition la plus essentielle de l'existence, et, par conséquent, de la pensée, aucune substance ne pouvant être conçue sans qualité ni aucune qualité sans substance. L'existence d'un être se manifestant le plus souvent par l'action, le mouvement, un effet produit ou reçu, le verbe exprime aussi bien le rapport de cause à effet que celui de substance à phénomène.

Mais, outre ces deux rapports, il y a celui d'une substance avec une autre substance, d'une qualité avec une autre qualité, d'un jugement avec un autre jugement. Les deux premiers sont représentés dans le discours par la *préposition*, le

dernier par la *conjonction*. D'autres éléments nécessaires de la pensée, auxquels ne répondent point ces éléments ou parties du discours, trouvent leur expression dans les formes des mots, comme les divisions des temps, la distinction des nombres et des sexes, l'état actif, passif ou réfléchi. Il y a, en effet, une différence entre ces idées et les précédentes : les unes se rapportent à la forme accidentelle, et les autres à la nature des choses. Au reste, le but que nous poursuivons ici n'est pas celui que se propose la *Grammaire générale*. — Nous ne prétendons pas rendre compte de toutes les conditions de la parole; il nous suffit d'avoir démontré qu'ellè est l'expression particulière de l'intelligence, comme les gestes sont l'expression particulière de la volonté, et les sons de la sensibilité ou des passions.

Cependant on serait dans une grande erreur si l'on pensait que la volonté et les passions ne sont pas directement représentées dans les langues, et qu'elles passent de toute nécessité par l'intermédiaire du jugement. Nous ne parlerons pas des gestes qui accompagnent la parole et qui jouent un si grand rôle dans l'éloquence; mais il y a dans la composition même de tous les idiomes connus des signes qui répondent aux deux facultés en question. Au premier rang se présentent les interjections, qui, loin de former, comme on l'a dit, des propositions elliptiques, ne peuvent pas même être comptées pour des mots : ce sont de véritables cris ou des sons à peine articulés, que la passion, de temps en temps, vient jeter en travers du discours régulier. Aux interjections nous joindrons deux modes du verbe : le mode *impératif* et le mode *optatif*. Tout le monde comprendra la différence qui existe entre ces deux manières de parler : « va, écoute, obéis ; j'ordonne que tu ailles, je te commande d'écouter, je veux que tu obéisses. » Dans le dernier cas, il y a manifestement deux propositions liées ensemble et qui répondent à deux jugements. Rien de plus facile que d'y montrer les éléments nécessaires de toute proposition, de tout jugement, et le rapport qui les unit. C'est, par conséquent, l'intelligence

qui parle, et la volonté n'apparaît que comme un objet de l'intelligence, c'est-à-dire comme une pensée. Dans le dernier cas, au contraire, la volonté se fait jour directement; elle se traduit, non comme une pensée, mais comme un fait, et ce n'est qu'en la dépouillant complétement de son caractère, que les grammairiens ont pu découvrir dans cette forme de langage une proposition ordinaire. Les mêmes observations s'appliquent au mode *optatif*, expression de la passion ou du désir, comme l'impératif est celle de la volonté, et qui, sous un nom ou sous un autre, existe dans toutes les langues. Ainsi, lorsque, dans *Horace*, Camille s'écrie :

Puissé-je de mes yeux y voir tomber la foudre !

ce serait bien mal comprendre le caractère et la situation du personnage que de supposer dans son esprit un jugement ainsi conçu : je désire que je puisse voir ; ou, selon d'autres encore plus raffinés : je suis désirant ceci, etc. Non, ce n'est pas un jugement qu'exprime l'amante désespérée de Curiace, mais l'état violent de son cœur, un dépit qui éclate sans laisser à l'intelligence le temps de le recueillir et de le marquer à son empreinte.

Une autre issue que les langues ont laissée ouverte aux mouvements spontanés de l'âme humaine, c'est l'ordre des mots dans la proposition, ou ce qu'on appelle la construction. Il y a, en effet, deux manières de construire une phrase : l'une conforme à la marche des idées, au développement régulier de l'intelligence ; l'autre accommodée au mouvement varié des passions, des sentiments, des impressions mêmes des sens. La première a reçu le nom de construction *naturelle*, et la seconde, de construction *inversive* ; mais, comme elles sont aussi naturelles l'une que l'autre, nous nous ferons mieux comprendre par ces deux expressions, construction *logique*, construction *libre* ou *poétique*. « La construction que réclame la pensée, la raison, dit Herder (*Fragments sur la langue allemande*), n'est pas la

même que celle qui convient aux sens et aux passions. Or, comme l'homme est un être sensible et passionné avant de se montrer un être raisonnable, les constructions inversives ont dû précéder les constructions logiques. » C'est ce que démontre pleinement l'étude des langues. Dans toutes les langues anciennes la construction est libre : les choses sont désignées dans l'ordre où elles frappent nos sens, ou dans le rang que leur attribuent nos sentiments personnels. Aussi la même proposition peut-elle se construire de diverses manières, suivant les passions de celui qui parle, ou le point de vue qui domine son esprit. Dans les langues modernes, au contraire, ou tout au moins dans les langues européennes, la construction logique domine généralement, c'est-à-dire que la première place, dans la proposition, est donnée au sujet, la seconde au verbe, la troisième à l'attribut ou au complément du verbe. Ainsi le veut la raison : car d'abord il faut admettre l'être qui agit, puis l'action elle-même, et enfin l'objet où l'action s'arrête, le but qu'elle doit atteindre. Dans aucune langue ce caractère n'est plus prononcé que dans la nôtre, qui a été appelée à bon droit la langue de la raison. De là cette clarté admirable qui en fait la langue de la conversation, de l'éloquence et des traités.

Dans les langues à construction libre, l'inversion, au lieu de suivre le mouvement des impressions et des sentiments, se règle quelquefois sur l'association des idées ; de sorte qu'autour d'une idée dominante viennent se grouper une multitude d'idées secondaires, que la proposition principale livre passage à un nombre indéterminé de propositions incidentes, et que la pensée ne peut être comprise qu'au dernier mot de la phrase. Tel est le caractère de la langue allemande, qui, avec ses innombrables parenthèses et ses mots *séparables*, toujours prêts à recevoir entre leurs deux parties d'autres mots et des propositions tout entières, semble plutôt faite pour se parler à soi-même que pour parler aux autres. Cette marche est, en effet, celle que suit notre esprit dans la méditation solitaire. Chacune des idées qui se pré-

sentent à notre esprit en attire autour d'elle, par les lois de l'analogie ou de l'association, un grand nombre d'autres qui deviennent le centre de nouveaux groupes, de manière à former comme une masse indivisible de plusieurs jugements simultanés. Au contraire, lorsqu'on veut communiquer sa pensée et la faire comprendre, il faut en dégager avec soin tous les éléments, il faut substituer la succession à la simultanéité, et l'ordre de déduction, c'est-à-dire l'ordre logique, à l'ordre d'association. Celui-ci, d'ailleurs, est purement personnel, tandis que celui-là est universel.

Ainsi, quoique la parole soit particulièrement le langage de l'intelligence, et que ses deux éléments les plus essentiels, les mots et les propositions, nous représentent les idées et les jugements, elle renferme cependant des signes d'une autre espèce : car l'homme ne cesse pas un seul instant d'être une créature sensible et active. Les sentiments, les passions, la volonté, s'ouvrent donc un passage dans la parole même par les interjections, les *modes* du verbe et les constructions libres. Nous verrons tout à l'heure que même les mots qui paraissent le mieux appropriés à l'usage de la pensée ont passé par bien des métamorphoses avant de revêtir ce caractère. Aussi, rien de plus difficile que de répondre d'une manière absolue à cette question proposée par les philosophes du dernier siècle : « Quels sont les caractères d'une langue bien faite ? » La langue de chaque peuple est appropriée à son génie, à son caractère, à l'état de ses sentiments et de ses idées. Or, comme il n'appartient pas plus à une même nation qu'à un même homme de porter à une égale hauteur toutes les facultés de l'âme humaine, il ne faut pas demander toutes les perfections à une seule langue. L'une, comme nous avons déjà pu le voir, conviendra mieux à la pensée, aux notions abstraites de l'intelligence ; l'autre à l'action, au commandement, à la conversation, à l'éloquence ; une troisième aux passions, aux sentiments, à l'imagination, à tout ce qui fait l'essence de la poésie. Nous ajouterons qu'il ne peut pas en être autrement, car l'abstraction exclut

l'image, la réflexion tue la passion, l'analyse détruit la synthèse, c'est-à-dire tous les élans spontanés de la nature, toutes les intuitions primitives de notre esprit. On a souvent cité le grec comme une langue également propre à la philosophie et à la poésie, à la poésie et à l'éloquence. Il est vrai qu'aucun autre idiome ne nous offre la réunion d'autant de qualités diverses, et n'est plus fait pour nous donner une idée du peuple privilégié qui a produit à la fois Homère, Platon et Démosthène; mais il ne faut pas comparer chacune de ces qualités à celles qu'on rencontre séparément ailleurs. Ainsi, pour la hardiesse et la grandeur des images, pour la hauteur et la puissance des sentiments, de ceux principalement qui appartiennent à la poésie lyrique, le grec est très-inférieur à l'hébreu et à quelques autres langues orientales. Pour la construction logique et la clarté qui en jaillit sur la pensée comme sur la phrase, il n'égale pas le français.

Quant à ceux pour qui la langue la plus parfaite est celle des calculs, c'est-à-dire des mathématiques, ils n'ont pas réfléchi qu'ils dépouillaient l'homme de toutes ses facultés, à l'exception d'une seule, celle de généraliser et d'abstraire. D'ailleurs, la langue des mathématiques, comme la nomenclature de la chimie, a été formée par convention pour un ordre d'idées parfaitement déterminé et à l'usage de quelques savants. Il serait impossible de fabriquer et surtout de faire adopter de la même manière une langue appropriée aux besoins de tous et à l'expression de tous les phénomènes qui se passent en nous. C'est pour cette même raison qu'il faut regarder comme chimérique tout essai de fonder une langue et même une écriture universelle : car, malgré les grands esprits qui l'ont tentée au 17e siècle, Bacon, Descartes, Pascal et surtout Leibnitz, cette entreprise s'appuie sur deux suppositions radicalement fausses : l'une, qu'on peut amener les hommes à n'exprimer dans leurs relations que des idées ; l'autre, que les idées peuvent arriver chez tous, dans un temps donné, au même degré de clarté, de netteté, d'abstraction philosophique. En effet, pour ne parler que du

AVIS IMPORTANT.

Toutes les réclamations relatives à la non-réception d'une livraison doivent être adressées au plus tard *dans le mois*, c'est-à-dire immédiatement après la réception de la livraison suivante; passé ce délai, elles seraient regardées comme non avenues, et chaque livraison réclamée serait payée 2 [illegible].

Ces réclamations doivent être adressées à M. [illegible] Porrain, directeur du *Compte rendu de l'Académie des Sciences morales et politiques*, et chargé de l'administration de [illegible].

MM. les Abonnés qui n'ont point fait connaître le 1er [illegible] vier, *au plus tard*, leur intention de discontinuer leur abonnement, sont considérés comme abonnés pour l'année [illegible].

CONDITIONS DE LA SOUSCRIPTION.

Le *Compte rendu des Séances de l'Académie des Sciences morales et politiques* paraît tous les mois, par livraisons de 4 à 6 feuilles, [illegible] nant chaque année deux volumes in-8° de 30 à 35 feuilles, avec une Table générale des matières.

Paris, 20 fr. — Départements, 22 fr. 50 c. — Étranger, [illegible] — *Payable à l'avance ou sur un mandat à vue*, au bureau de l'Administration, rue des Poitevins, 6, à Paris.

Première Série.

Il reste un très-petit nombre d'exemplaires complets de [illegible] collection formant la première série de ce Recueil.

Cette série se compose de dix volumes (années 1842, 1843, 1844, 1845 et 1846), qui sont en vente, au bureau de l'Administration, au prix de 100 fr.; celui des années 1847, 1848, 1849, 1850 [illegible] est de 20 fr. par an; réunies, 200 fr.

On s'abonne chez les Directeurs des Messageries, les principaux Libraires de France, et à l'Étranger.

Londres, chez Barthès et Lowell.
Saint-Pétersbourg, chez J. Issakoff, Gostinoï-Dvor, 22; — [illegible] et Cie, au Pont de Police, maison de l'Église hollandaise.
La Nouvelle-Orléans (États-Unis), chez V. Hébert.
New-York, au bureau du *Courrier des États-Unis*, et chez tous les agents de ce journal.
Lisbonne, chez P. Plantier.
Madrid, chez Jaymebon et Cie.
Turin, chez Bocca; — Gianini et Fiore.
Milan, chez les frères Dumolard.
Rome, chez Merle.
Genève, chez Cherbuliez.
Mexico, chez Devaux.
Rio de Janeiro, chez Garnier, rue d'Ouvidor, 69.

Paris. — Typographie PANCKOUCKE, rue des Poitevins, [illegible].

SÉANCES ET TRAVAUX

DE

L'ACADÉMIE

DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

COMPTE RENDU

PAR

M. CH. VERGÉ

AVOCAT, DOCTEUR EN DROIT

SOUS LA DIRECTION

DE M. MIGNET

SECRÉTAIRE PERPÉTUEL DE L'ACADÉMIE

Troisième Série

TOME PREMIER (LXIe DE LA COLLECTION)

Mars et Avril 1862. — 3e et 4e Livraisons

PARIS

A L'ADMINISTRATION DU COMPTE RENDU
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES
Rue des Poitevins, n° 6

1862

Toute réclamation de livraisons non reçues doit être adressée directement à l'Administration.

Condillac, que, sans les signes de cette dernière espèce, la pensée même n'existerait pas ; car la pensée ne se compose que de termes abstraits et collectifs ; en sorte qu'une science n'est point autre chose qu'une langue bien faite ; et toute langue bien faite est une science. La science qui passe pour la plus positive, celle des calculs, est aussi, comme nous l'avons déjà dit, la langue la plus parfaite.

Ce système n'est qu'un tissu d'hypothèses chimériques et contradictoires. D'abord il est impossible de faire marcher ensemble ces deux propositions : que le langage a été révélé, et qu'il est d'institution humaine. S'il a été nécessaire, en raison de l'insuffisance de nos facultés, que le langage fût révélé, comment l'homme l'aurait-il inventé quelque part ? Mais arrêtons-nous à cette dernière supposition, qui est, si nous ne nous trompons, la véritable pensée de Condillac. Sans insister sur l'invraisemblance des circonstances accessoires, on se demande ce que sont les signes que Condillac appelle *naturels*. Les signes vraiment dignes et généralement appelés de ce nom, sont ceux que nous produisons instinctivement et qui sont les mêmes chez tous les hommes, qui subsistent invariables à côté de la parole. Or, Condillac n'admet et ne pouvait rien admettre de semblable. Il n'y a pour lui rien d'instinctif ni d'inné; tout se réduit à la sensation, tout vient du dehors. Ce qu'il entend par signes naturels n'est donc qu'un effet du hasard ; certains sons et certains gestes accompagnent d'une manière fortuite certaines sensations, sans qu'il y ait entre ces deux choses le moindre rapport. Mais comment ces phénomènes accidentels seraient-ils notre premier langage ? comment seraient-ils remarqués et compris, s'ils peuvent varier à chaque instant et ne découlent pas du fond même de notre nature ? Supprimez le langage naturel, vous aurez supprimé du même coup le langage imitatif et le langage artificiel, parce que ce dernier se fonde sur le second, et le second sur le premier. L'homme, né muet, restera muet. D'ailleurs, puisque la pensée et la langue sont presque une seule chose dans la philosophie de

Condillac, comment aurait-on inventé des mots pour des idées qui n'existaient pas encore?

Le hasard et l'arbitraire une fois écartés de l'origine des langues, il ne reste plus devant nous que deux opinions principales: celle qui considère la parole et, par conséquent, la première langue comme une révélation, et celle qui la tient pour une institution naturelle, ou plutôt pour une faculté correspondant à la pensée, et se développant comme elle, avec l'aide du temps. La première, quoique très-ancienne, n'a été soutenue, sous une forme vraiment philosophique, qu'au commencement de ce siècle, par M. de Bonald; la seconde fait la base commune de plusieurs systèmes, parmi lesquels on remarque ceux de J.-J. Rousseau, de Herder, de Maine de Biran, du président de Brosses et de Court de Gébelin, inspirés l'un et l'autre par Platon.

Le principal argument de M. de Bonald, pour soutenir que la parole ne peut être d'institution humaine, se résume en ces termes, répétés sans fin dans ses œuvres, particulièrement dans ses *Recherches philosophiques:* « L'homme *pense* sa parole avant de *parler* sa pensée; » ou bien : « L'homme ne peut *parler* sa pensée sans *penser* sa parole; » d'où il résulte que les deux choses nous ont été données ensemble à l'instant de la création. Cela revient à dire avec Condillac et M. de Tracy que, sans les signes, nous ne penserions pas. En effet, selon l'auteur de la *Législation primitive*, deux sortes de vérités sont accessibles à notre esprit : des vérités particulières ou physiques, qui sont représentées par des *images*, et des vérités métaphysiques ou morales, qui sont l'objet des *idées*. Les premières sont aperçues directement par notre esprit, sans le secours des signes; les autres, déposées en nous comme un germe informe, ne se montrent à la conscience que sous l'action de la parole, et, par conséquent, sont dues exclusivement à un enseignement traditionnel qui remonte à l'origine de notre espèce, avec la parole elle-même (*Recherches philosophiques*, t. 1, p. 100-104).

A cet argument, M. de Bonald en ajoute deux autres, l'un

tiré de la société, l'autre de la constitution des langues. Sans la parole, dit-il, il n'y a pas de société; sans la société, l'existence même de l'homme est impossible : donc toutes trois ont été créées en même temps. D'un autre côté, si l'on compare entre elles les différentes langues que nous connaissons, on trouvera entre elles de frappantes analogies, des ressemblances multipliées, qui font supposer une langue primitive, originelle, mère de toutes les autres. En outre, les langues les plus anciennes sont aussi les plus parfaites, les plus modernes sont les plus pauvres et les plus ingrates; ce qui est inexplicable si la parole est d'institution humaine, et s'explique à merveille si elle a été créée avec le premier homme.

Nous écarterons d'abord ces deux raisons accessoires, qui n'ont aucune valeur par elles-mêmes : car si le langage est un fait naturel, la société a pu exister dès l'origine et se développer avec lui. En second lieu, si le langage est une faculté naturelle, et non pas une invention arbitraire, comment s'étonner que, comme les autres facultés humaines, elle obéisse partout aux mêmes lois, et, par conséquent, qu'il y ait des règles, des formes grammaticales, des nécessités communes à toutes les langues ? Veut-on dire que la ressemblance est non-seulement dans les formes et dans les règles, mais dans les racines de toutes les langues : on soutiendra une assertion excessivement contestable, et qui pourra se concilier aussi bien avec l'idée d'un langage naturel, que celle d'une langue révélée : car on peut dire , et l'on a dit en effet, avec Platon, que certains sons qui peignent les choses, soit directement, soit par analogie, sont les éléments primitifs, les racines communes que la nature a fournies à toutes les langues. Quant à la supériorité des langues anciennes sur les langues modernes, nous avons déjà montré qu'elle est loin d'être absolue, et que, sur plus d'un point, les langues modernes ont l'avantage. D'ailleurs, les unes et les autres ont leur enfance et leur âge de maturité; la langue d'Ennius ne vaut pas celle de Virgile. C'est le contraire qui devrait avoir lieu dans le système de M. de Bonald.

Nous n'avons donc plus à nous occuper que de son premier argument : « L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée. » Nous observerons d'abord que M. de Bonald l'a discrédité lui-même en appliquant à l'origine de l'écriture un raisonnement tout à fait semblable. « La décomposition des sons, dit-il (*ubi supra*, c. 3), et l'écriture, sont une seule et même chose ; donc l'une n'a pu précéder l'autre, puisqu'on ne pouvait décomposer les sons sans les nommer, ni les nommer que par les lettres ou les caractères qui les distinguent. » — « L'écriture, pour nous servir d'une autre de ses expressions, est nécessaire à l'invention de l'écriture ; » par conséquent, l'homme n'a pas plus inventé l'alphabet que les langues. Cette théorie nous rappelle une légende talmudique, d'après laquelle Dieu, par un miracle de sa toute-puissance, aurait aussi créé la première paire de tenailles : car, disent les rabbins, les tenailles sont nécessaires à la fabrication des tenailles. Toutes les autres preuves de M. de Bonald pourraient également trouver ici leur application. Il y a, entre tous les instruments de cette espèce, quelque chose de semblable ; donc ils ont été fabriqués sur un modèle unique. On ne connaît pas plus l'inventeur humain des tenailles, que de la première langue et du premier alphabet.

Mais parlons sérieusement. Est-il vrai que, dans notre esprit, il n'y ait absolument que ces deux choses : des *images*, c'est-à-dire des perceptions particulière des sens, qui nous représentent directement les objets matériels, et des idées générales et abstraites, qui ne peuvent être fixées que par des mots ? Les sens n'ont assurément rien à voir dans nos sensations, nos sentiments, nos déterminations volontaires : cependant peut-on dire que, sans les noms qui désignent ces divers phénomènes, nous n'en aurions aucune idée ? Peut-on souffrir, jouir, haïr, aimer, s'irriter, s'attendrir, prendre une détermination, sans avoir conscience, c'est-à-dire sans avoir une idée de la douleur, du plaisir, de la haine, de l'amour, de la colère, de la pitié, de la volonté ? Il serait étrange de soutenir que le sourd-muet, même celui

qui est resté sans culture, n'a aucune idée de sa propre personne, de son *moi*, ni de ce qu'il sent, de ce qu'il éprouve, de ce qu'il veut. L'expérience et les protestations de ces infortunés, qui sont aujourd'hui en état de rendre compte de leurs premiers souvenirs, attestent positivement le contraire.

Nous citerons particulièrement un mémoire très-remarquable récemment communiqué à l'Académie des sciences morales et politiques par M. Ferdinand Berthier, sourd-muet lui-même et professeur de l'institution des sourds-muets de Paris (1).

A ces sentiments, à ces déterminations intérieures que nous apercevons à la fois sans le secours des sens et sans le secours des mots, correspondent certains signes, non-seulement naturels, mais nécessaires; nous voulons parler des actes par lesquels nos sentiments et nos déterminations se traduisent au dehors : car, ainsi que l'observe Maine de Biran, « tout acte qui accompagne une impression ou un mode en devient le signe et l'élève à l'état d'idée. » C'est ce que nous attestent les langues les plus anciennes, et particulièrement celle de l'Ecriture sainte, la langue hébraïque. La colère, en hébreu, c'est un *visage enflammé*, *un nez fumant*, *le souffle des narines*; la patience, *le souffle des narines que l'on retient*, et, par ellipse, *la longueur des narines*; l'orgueil, *dresser le cou*, *tendre la gorge*; l'opiniâtreté, *avoir la nuque dure*, *un cou qui ne sait pas plier*; la faveur, *tourner sa face vers quelqu'un*; la disgrâce, *détourner sa face*, etc.

Même les idées les plus abstraites, celles qui n'ont aucun rapport ou qu'un rapport très-indirect avec nos sentiments et nos actions, peuvent être fixées dans notre esprit par des images sensibles que l'analogie suggère spontanément, et, par conséquent, ne sont pas nécessairement liées à des mots. Ainsi le nom de l'âme, en grec ψυχή, est le même que celui du papillon. Son nom latin, *anima*, vient de ἄνεμος, qui veut dire *souffle*, *vent*. Dans toutes les langues connues, le

---

1) Voir le tome IX (2e série), p. 173.

mot que nous traduisons par *esprit*, *spiritus* ou *animus*, πνεῦμα, signifie également un souffle ou l'air. La raison, en grec, a le même nom que la parole, λόγος, parce que la parole est le signe et l'instrument de la raison. Penser vient de *pensare*, peser ; réfléchir, de *reflectere*, plier en deux, parce que la pensée, dans la réflexion, semble se replier sur elle-même. Circonspection (*circum spicere*) signifie, à proprement parler, regarder autour de soi ; considération (*considerare*, de *sidus*) regarder les étoiles ; admiration, se tourner vers la lumière ; délibération (de *libra*, balance), tenir la balance égale ; douter (*dubium*, de *duo*, *duobus*), hésiter entre deux choses. Le terme le plus abstrait qui existe dans notre langue, le mot *être* (*esse*) ne signifiait pas autre chose, dans l'origine, que manger, comme si l'existence était attachée à cet acte de la vie animale. Nous pourrions citer des exemples sans nombre ; mais nous aimons mieux renvoyer au président de Brosses, qui, dans son *Traité de la formation mécanique des langues* (t. 2, c. 11), a réuni sur ce sujet les observations les plus fines et les plus curieuses.

Ainsi se trouvent complétement détruites les deux propositions sur lesquelles M. de Bonald a édifié tout son système : car il y a autre chose dans notre esprit que des *idées* et des *images* ; et les idées elles-mêmes peuvent être exprimées ou fixées dans la pensée autrement que par des mots. Ce qui achève de condamner cette théorie, c'est qu'elle est obligée de considérer comme une tradition d'origine surnaturelle même le langage des gestes et des sons inarticulés. « Non-seulement la parole, dit M. de Bonald (*ubi supra*, p. 124), est en nous une imitation ou une répétition de la parole que nous avons ouïe ; mais toute autre expression de nos pensées, même l'expression corporelle, comme l'inflexion de la voix, le geste et le regard, n'est encore qu'une imitation ou une répétition de l'expression que nous avons vue. C'est ce qui fait que la parole des aveugles est morte et inanimée, tandis que le silence même des muets est tout à fait expressif. »

Il n'existe pas, à notre avis, de réfutation plus solide et plus directe du système de M. de Bonald que celle que Maine de Biran en a donnée à la fin de sa vie, dans un ouvrage encore inédit qui a pour titre *Essai sur les fondements de la psychologie* (1).

Selon Maine de Biran, c'est notre activité qui donne naissance aux signes et qui change nos impressions en idées : car tout acte qui accompagne une impression ou un mode en devient le signe. Ainsi le signe primitif d'une forme perçue dans l'espace, c'est le mouvement de la main par lequel l'impression que nous avions d'abord de cette forme s'est changée en une idée claire et distincte. Mais ces premiers signes, appelés *perceptifs*, disparaissent bientôt avec le sentiment de notre activité, étouffé par l'habitude. Il n'en est pas de même des sons articulés de la voix joints aux fonctions de l'ouïe : car, d'une part, l'émission de ces sons étant un acte propre de notre volonté, est toujours accompagnée de conscience ; d'une autre part, l'impression qu'en reçoit l'âme étant produite par nous-mêmes, il est impossible que le sentiment de notre activité disparaisse ici comme dans les signes purement perceptifs, quand l'impression est produite par un objet étranger.

A l'aide des signes de cette espèce, nous exerçons un grand pouvoir sur toutes nos facultés : car, répétant le signe, nous reproduisons par là même le phénomène qu'il représente, et le dernier se trouve à notre disposition comme le premier. Nos sensations et nos affections sont transformées en idées ; et nos idées comparaissent devant nous comme nous voulons ; nous les étendons et les multiplions indéfiniment. Mais où réside cette puissance ? Est-ce dans les signes ou dans l'activité personnelle et libre qui les fait ser-

---

(1) Nous devons à l'obligeance de M. Naville d'en connaître la partie relative au langage et de pouvoir en présenter ici une courte analyse. Voyez aussi au tome X (2e série), p. 5, du *Compte rendu*, une communication de M. Naville sur Maine de Biran.

vir à son usage? La réponse ne saurait être douteuse. « L'institution du langage, dit Maine de Biran, suppose la préexistence d'une activité supérieure à la sensation, par laquelle l'être pensant se place en dehors du cercle des impressions et des images, pour les signifier et les noter. » Il ne faut donc pas dire que l'homme pense parce qu'il parle : tout au contraire, il parle parce qu'il pense ; et il pense en vertu des facultés par lesquelles il est homme. S'attaquant directement au système de Bonald, surtout dans son *Journal intime*, le dernier de ses écrits, Maine de Biran prouve que les idées suprasensibles ou métaphysiques ne sont point exceptées de ce principe général ; qu'elles ont leur source en nous et sont présentes à notre esprit, même sans les signes qui nous en facilitent l'usage et nous permettent de les exprimer. « Comment se persuader, dit-il, que le *moi* humain n'existe ou ne se connaît qu'autant qu'il se donne un nom ? » Il en est de même des notions de cause et de substance, qui ne sont que des dérivations immédiates de la conscience du *moi*.

C'est la volonté ou notre activité personnelle qui met le langage au service de l'intelligence ; mais la nature nous en fournit les premiers éléments dans les signes instinctifs dont elle nous a pourvus, dans les cris et les gestes qui répondent aux différents modes de la sensibilité. Ces signes instinctifs n'ont d'abord un sens que pour les autres. L'enfant qui les produit n'en a pas conscience. Mais à mesure que s'éveille le sentiment de sa personnalité, il les remarque et s'en empare, et, les répétant librement pour son usage, les transforme en signes volontaires. C'est ainsi que les choses se passent dans la conscience de l'individu ; elles n'ont pas dû, selon Maine de Biran, se passer autrement dans l'histoire. L'hypothèse d'une langue primitive, source commune de toutes les autres, lui paraît fort suspecte, et il ne comprend pas qu'une langue instituée par Dieu même se soit complètement perdue dans la suite des temps. Il n'est pas plus difficile à l'homme d'inventer une langue que de l'apprendre

ou de la comprendre. « Les difficultés sont à peu près les mêmes pour expliquer comment l'homme naissant en société, mais *table rase*, a pu acquérir ses premières idées, que pour expliquer comment il aurait pu *inventer* les langues en recevant des idées. »

La même opinion que Maine de Biran, au commencement de ce siècle, soutenait contre de Bonald, Herder, à la fin du siècle dernier, l'opposait à un théologien de son temps et de son pays. Les arguments seuls diffèrent entre eux. Ceux du philosophe français sont exclusivement psychologiques; ceux du philosophe allemand, historiques et littéraires.

L'hypothèse d'une origine surnaturelle du langage n'est pas moins contraire, selon Herder, à l'idée que la raison nous donne de la puissance divine qu'à l'expérience de l'histoire, qui nous montre toutes les institutions, et la société même, se formant lentement et par degrés. « Voyez, dit-il (*Fragments sur la langue allemande*, dans le t. 1er de ses œuvres, in-8°, Tubingue, 1805), voyez cet arbre avec son tronc vigoureux, avec sa magnifique couronne de verdure, avec ses branches, son feuillage, ses fleurs et ses fruits, s'élever sur ses racines comme sur un trône ; saisi d'admiration et d'étonnement, vous vous écrierez : Cela est divin ! divin ! Maintenant, regardez cette petite graine; voyez-la enfouie dans la terre, puis pousser un faible rejeton, se couvrir de bourgeons, se revêtir de feuilles; vous vous écrierez aussi : Cela est divin ! mais d'une manière plus digne et plus intelligente. »

Non-seulement les langues en général lui paraissent d'une telle diversité qu'il est impossible de les faire dériver d'une source unique, mais chacune d'elles, considérée à part, a, comme les individus et les peuples, ses âges successifs, son enfance, sa jeunesse, sa maturité et sa décrépitude.

L'homme sent avant de penser; il a des passions avant d'avoir des idées. Or les passions se manifestent surtout par les sons et les gestes, les idées par la parole. Il y a donc, ou du moins il y a eu un temps où le langage naturel suffisait

presque à nos passions bornées, où des mots en petit nombre, affranchis des lois de la syntaxe et indifférents à toute construction déterminée, nous présentaient les objets matériels, les seuls à peu près que nous connussions, dans l'ordre même où ils viennent frapper nos sens. Ce temps, c'est le premier âge ou l'enfance des langues.

Une seconde période s'ouvre ensuite où des idées qui ne viennent pas des sens sont exprimées sous des images sensibles; où les inversions, plus limitées, obéissent à des règles, quoique variables encore et propres à peindre tous les mouvements de l'âme; où l'accent lui-même est soumis à des lois et devient la prosodie. C'est l'âge de la poésie et de la jeunesse.

A la poésie succède la prose : car la prose est l'état viril des langues. Alors les mots abstraits se multiplient, la période chasse le rhythme poétique, et une syntaxe inflexible détruit les inversions; les passions elles-mêmes sont obligées d'accepter la discipline de la raison. Enfin il y a aussi pour les langues une époque de décrépitude : c'est celle où elles préfèrent l'exactitude à la beauté et le mot propre à l'image la plus juste. Elles sont revenues des péchés de leur jeunesse, mais aussi elles ont perdu tous leurs charmes.

Les principaux traits de ce système avaient déjà été esquissés par J.-J. Rousseau. En effet, si, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau développe cette proposition entièrement identique à celle de Bonald : « La parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole; » s'il se montre convaincu « de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains, » il entreprend, dans un des derniers écrits de sa vie, son *Essai sur l'origine des langues*, de démontrer précisément le contraire. « La parole, dit-il, étant la première institution sociale, ne doit sa forme qu'à des causes naturelles. » Mais la parole a été précédée par les sons inarticulés, qui, à leur tour, ont été précédés par les gestes. Le

geste a été le premier langage, parce qu'il est plus propre à peindre nos besoins, et les sons à peindre nos passions et nos sentiments. Or l'homme a des besoins avant d'avoir des passions. « Il est donc à croire, dit Rousseau, que les besoins dictèrent les premiers gestes et que les passions arrachèrent les premières voix. » A ces deux classes de signes viennent se mêler plus tard les sons inarticulés ou les mots, mais en petit nombre, appropriés aux objets les plus nécessaires, et dominés par le langage naturel. De là le caractère poétique des premières langues : car l'accent y est maintenu dans l'harmonie, dans le rhythme, et le geste dans la métaphore ou l'image. Mais peu à peu notre intelligence se développe et les mots se multiplient en même temps que les idées; les termes abstraits succèdent aux figures, la parole remplace le chant ou l'accent, et l'écriture elle-même, la langue écrite, remplace la langue parlée. Rousseau marque très-bien la différence de ces deux langues. « L'on rend ses sentiments, dit-il, quand on parle, et ses idées quand on écrit. » — « On n'invente les accents que quand l'accent est déjà perdu. » Il explique également, à l'aide de sa théorie, les caractères qui distinguent les langues du midi de celles du nord. Dans les climats où la nature prodigue ses bienfaits, les passions l'emportent sur les besoins; les langues du midi sont donc filles de la passion, c'est-à-dire poétiques et musicales. « Les langues du nord, tristes filles de la nécessité, se sentent de leur dure origine. » Des sons rudes y expriment de rudes sensations; la clarté y est plus nécessaire que l'harmonie.

Les philosophes dont nous venons de parler, et dont il nous serait facile de grossir la liste, se sont attachés à un seul point : à montrer que les langues sont un fait naturel, qui s'est développé en même temps, d'après les mêmes lois et par la même cause que l'intelligence. Mais une autre question se présente, sans laquelle la première a été résolue d'une manière insuffisante : Où est la raison de chacun des sons, des articulations primitives et des mots radicaux qui

entrent dans la formation des langues ? car pour les mots composés, ils s'expliquent par les rapports qui existent entre leurs racines. Pourquoi tel ou tel son, telle ou telle articulation, tel ou tel mot radical est-il devenu le signe de telle ou telle idée et non pas d'une autre ? Est-ce par un effet du hasard ou par une loi fondée sur la nature des choses ? Deux écrivains modernes, de Brosses et Court de Gébelin, se sont particulièrement occupés de ce problème, qui a aussi arrêté un instant le génie de Platon.

Platon, dans le *Cratyle*, nous montre le philosophe qui a donné son nom à ce dialogue, en discussion avec Hermogène. Selon le premier, les mots ont un sens naturel, et chaque chose a reçu dans toutes les langues un nom conforme à sa nature. Le second pense, au contraire, que les langues sont une œuvre de pure convention. Survient Socrate, qui, non content de donner raison à Cratyle, veut prouver que chaque son pris à part, voyelle ou consonne, a un rapport de similitude ou d'analogie avec certains objets ; en sorte que les onomatopées forment la base du langage. Ainsi la lettre R, que nous prononçons avec un certain tremblement de la langue, exprime le mouvement ; la lettre I la ténuité et la petitesse ; l'S, le Z, l'F (Ψ) et la double lettre φ, tout bruit fait dans l'air ; le D et le T la cessation du mouvement ; l'L ce qui est fluide, ce qui s'échappe aisément ; la même lettre précédée d'un G (Γ) l'adhérence, ce qui est visqueux ; l'N tout ce qui est intérieur ; A la largeur, O la rondeur, et E (H) la longueur. Mais, tel est le ton de l'ouvrage où cette théorie est exposée, qu'on ne sait s'il faut la prendre pour une satire ou une conviction sérieuse.

Le président de Brosses, dans son *Traité de la formation mécanique des langues* (2 vol. in-12, Paris, 1765), a élevé, non pas un système, mais une véritable science sur le principe que Platon n'a fait qu'indiquer. Voici en quels termes cet ingénieux et savant observateur a essayé de résumer dans son *Discours préliminaire* les principes les plus généraux de

sa doctrine. Il déclare « que le système de la première fabrique du langage humain et de l'imposition des noms aux choses n'est pas arbitraire et conventionnel, comme on a coutume de se le figurer ; mais un vrai système de nécessité déterminé par deux causes : l'une est la construction des organes vocaux, qui ne peuvent rendre que certains sons analogues à leur structure ; l'autre est la nature et la propriété des choses réelles qu'on veut nommer : elle oblige d'employer à leur nom des sons qui les dépeignent, en établissant entre la chose et le mot un rapport par lequel le mot puisse exciter une idée de la chose ; que la première fabrique du langage humain n'a donc pu consister, comme l'expérience et les observations le démontrent, qu'en une peinture plus ou moins complète des choses nommées, telle qu'il était possible aux organes vocaux de l'effectuer par un bruit imitatif des objets réels ; que cette peinture imitative s'est étendue de degrés en degrés, de nuances en nuances, par tous les moyens possibles, bons ou mauvais, depuis les noms des choses le plus susceptibles d'être imitées par le son vocal, jusqu'aux noms des choses qui le sont le moins.... ; que les choses étant ainsi, il existe une langue primitive, organique, physique et nécessaire, commune à tout le genre humain, qu'aucun peuple au monde ne connaît ni ne pratique dans la première simplicité, que tous les hommes parlent néanmoins, et qui fait le premier fond du langage de tous les pays. »

Ce fond primitif, et, si l'on peut ainsi parler, cette matière première de toutes les langues, se compose des éléments suivants : 1° les interjections, c'est-à-dire les sons inarticulés par lesquels se trahissent spontanément nos passions, nos sentiments, nos sensations intérieures, et qui appartiennent aussi au langage des animaux ; 2° les mots enfantins, qui se prêtent le mieux aux premiers efforts de la voix, et qu'on rencontre à peu près dans tous les idiomes, comme un premier essai que l'homme fait de la parole : *papa*, *maman*, *dada*, ou, par transposition, *ab*, *am*; d'où l'on a

fait Jupiter *Ammon*, c'est-à-dire Jupiter *omnium parens ;* 3° les noms donnés aux organes de la parole d'après le son même que ces organes produisent d'après l'articulation qui leur est propre. On reconnaîtra facilement ce caractère dans la lettre radicale ou dominante des mots *gorge, langue, dent, bouche.* Il en est de même des noms que ces organes présentent dans les autres langues, *garon, laschon, pé*, etc. Ces noms ont été ensuite étendus à toutes les choses qui ont quelque analogie avec les organes qu'ils désignent. Au quatrième rang nous trouvons les onomatopées, ou les mots qui peignent matériellement les objets par l'imitation des bruits que ces objets produisent : tels sont les mots *souffler, siffler, crier, fredonner, coq, choc*, etc. ; enfin, comme il y a des sons qui représentent des modes et des objets extérieurs, il y en a d'autres qui expriment par analogie des modes et des qualités intérieures : ceux-là forment la cinquième et dernière classe. Ainsi la fixité et la fermeté sont le plus souvent désignées par les consonnes *st*, comme dans *stable, stabilité, stirps, stamen, stagnum*, *στατήρ*, *στηλή*, etc. Les mêmes consonnes sont le signe de l'interjection dont on se sert pour faire rester quelqu'un dans l'immobilité. Les lettres *s c* sont affectées à l'idée d'excavation, à tout ce qui est creux, et, par suite, à tout ce qui est sonore : *σκάλλω*, *σκάπτω*, *scutum, scaturire, schneiden, schallen ;* les lettres *f l* à tout ce qui coule, à tout ce qui est fluide et léger : *flamma, fluo, flatus, feuille, flèche*, etc. Les choses dures se peignent par l'articulation *r : rude, âcre, âpre, roc, rompre, racler, irriter ;* les choses profondes, entr'ouvertes, par l'articulation *g*, signe de la gorge, et l'aspiration *h : gouffre, golfe, hiatus.*

De Brosses ne dit pas que ces différents sons apparaissent successivement dans la parole ; il a voulu seulement les classer d'après leurs caractères les plus généraux. Ils entrent, encore une fois, à titre de racines et de premiers éléments, dans toutes les langues, sans former par eux-mêmes une langue arrêtée, précise, dont on puisse ou dont on ait jamais pu se servir. Dans cet état, l'on comprend qu'ils se

soient prêtés à des modifications sans nombre, suivant les différents degrés d'intelligence, les mélanges produits par la migration ou la conquête. Chaque peuple a donc sa *manière* de se servir de l'instrument général. Il y a dans chaque langue un caractère particulier à la nation qui en fait usage, et des éléments, des signes communs à toute l'humanité.

Nous admettons cette théorie dans ses traits essentiels, et, toutes réserves faites, quant aux détails. Elle est à la fois une conséquence et une preuve de tout ce qui a été dit sur l'origine naturelle du langage. Elle s'accorde en même temps avec la raison et avec les faits : avec la raison, qui ne saurait admettre l'arbitraire et le hasard dans la formation des premiers signes de la pensée ; avec les faits, qui résultent de la comparaison des langues, et qui nous montrent sous leur diversité infinie un fond identique et invariable.

Dans son *Monde primitif* et dans l'extrait qu'il en a publié sous le titre d'*Histoire naturelle de la parole, ou Précis de l'origine du langage et de la grammaire* (in-8°, Paris, 1776), Court de Gébelin reproduit la plupart des idées et des observations du président de Brosses. Il pense, comme celui-ci, que la parole est d'origine divine, en ce sens que Dieu créa l'homme parlant, qu'il lui donna la faculté, les instruments et le besoin de la parole, comme il lui donna la faculté et le besoin de voir, d'entendre et de marcher. Il croit que l'arbitraire n'a aucune part dans la formation des premières langues, ou tout au moins des premiers mots, et que les choses eurent d'abord pour signes les sons qui peignent leurs qualités, soit directement, soit par analogie. Il admet enfin une langue primitive qui, sans avoir jamais été parlée, et composée de sons pris dans la nature, de mots en quelque sorte inachevés, contient les racines de toutes les autres langues. Mais en acceptant ces principes, l'auteur du *Monde primitif* y a associé des rêveries et des subtilités qui n'y ont aucun rapport et dont il faut laisser toute la responsabilité à sa bizarre imagination. La pensée dominante de

son système, c'est que chaque lettre considérée séparément, chaque son élémentaire de la parole, a un sens particulier, est l'expression d'une idée ou d'une sensation ; que les sensations sont exprimées par les voyelles et les idées par les consonnes. Mais il suffit de deux remarques pour renverser cette proposition : 1° les voyelles et les consonnes sont des éléments inséparables du langage ; sauf un petit nombre d'exceptions, elles entrent dans la formation de tous les mots ; or un mot ne peut exprimer à la fois qu'une seule idée ; 2° nos idées, même les plus générales et les plus métaphysiques, se présentent d'abord à notre esprit sous des images, et ne peuvent être traduites que par des métaphores qui intéressent autant notre sensibilité que notre entendement. Au reste, on ne comprendra jamais mieux ce qu'il y a de chimérique dans ce principe qu'en voyant les applications qu'en a faites Court de Gébelin.

RAPPORT VERBAL

SUR UN OUVRAGE DE M. A. GRÜN

intitulé :

DE LA MORALISATION

DES CLASSES LABORIEUSES,

PAR

M. CH. LUCAS.

M. Ch. Lucas. J'ai l'honneur de faire hommage à l'Académie, de la part de l'auteur, M. A. Grün, d'un ouvrage intitulé *De la moralisation des classes laborieuses*, et je lui demande la permission d'en faire connaître en quelques mots la pensée et l'exécution. Mais, avant de parler du livre même, il me sera permis de soumettre à l'Académie deux observations préliminaires, et ces deux observations, les voici :

Il y a pour les ouvrages destinés à moraliser certaines classes de la société un écueil à éviter, celui de leur adresser d'une manière trop directe et trop personnelle les conseils qui leur sont destinés. On doit craindre d'éveiller certaines susceptibilités en parlant au nom de la morale et au nom d'une morale supérieure dont on semblerait avoir le monopole et le privilége. Ce n'est pas ainsi que procédait Franklin. Ses petits livres étaient écrits pour tout le monde.

Les conseils particuliers qu'ils peuvent renfermer se produisent sous une forme générale : ils ont le double avantage de travailler au perfectionnement individuel de chacun et au perfectionnement moral de toute la société.

En second lieu, je dirai qu'au moment où le problème de la moralisation des diverses classes de la société préoccupe avec tant de raison les esprits les plus éclairés et les cœurs les plus généreux, il faut, en matière d'innovation et de réforme, se prémunir contre tout entraînement au delà du possible. Sans doute, pour l'écrivain renfermé dans son cabinet, les illusions et les utopies ont peu d'inconvénients; mais, pour l'homme d'Etat, les exigences et les difficultés apparaissent, les faits se produisent avec toutes leurs réalités. Ce n'est plus le désirable seulement qu'il doit rechercher, mais le possible. De là, pour celui qui veut contribuer pour sa part à la tâche de moraliser les générations nouvelles, l'obligation de se rendre un compte exact des difficultés de la question, et surtout d'en bien tracer les limites.

J'arrive maintenant au livre de M. Grün, et je m'arrête au titre même de l'ouvrage. Je n'accepte pas volontiers cette expression de *classes laborieuses* substituée par un usage récent à celle plus exacte de *classes ouvrières*. J'aime que les mots restent dans le vrai. Les classes que vous appelez *les classes laborieuses* n'ont pas le monopole du travail. Ne sommes-nous pas tous en présence des besoins de nos familles et des fonctions et des devoirs que la société nous impose ? Prenons le père de famille. Pourquoi recourt-il habituellement, et à son grand déplaisir, aux pensionnats, aux établissements d'éducation publique, pour élever et instruire ses enfants, au lieu de les rappeler chaque jour auprès de lui et d'ajouter aux enseignements de l'éducation publique les devoirs de l'éducation domestique ? Parce qu'il est affairé, parce que tous les instants de sa vie sont absorbés. La vie sociale n'a-t-elle pas aussi ses exigences ? Sans parler des devoirs publics, voyez ces commissions, ces conseils institués dans des buts divers, répandus sur toute la

surface du pays, et composés d'hommes appartenant à différentes professions. Leur réunion devient souvent difficile et même impossible parce que les membres qui les composent sont absorbés par leurs occupations spéciales. Le médecin est à ses malades, l'avocat à ses clients, le propriétaire aux soins de sa propriété. La société est affairée ; elle n'a pas de loisirs : le travail se répartit dans tous les rangs qui la composent, et aucune classe n'a le droit de s'appeler et d'être appelée *la classe laborieuse de la société.*

Venant au livre même de M. Grün, on reconnaît facilement que l'auteur n'a omis aucun des côtés de la question. Il s'occupe d'abord des conditions nécessaires pour agir par la parole et, par les écrits, et parlant des lectures populaires établies il y a quelques années pour les classes ouvrières, il montre qu'elles en ont peu profité. Des commis, des rentiers y trouvent l'emploi utile de leurs soirées, mais les ouvriers les ont abandonnées. Il y a dans le patronage exercé par la société de Saint-Vincent-de-Paul, dans le dévouement de ses membres, dans les secours qu'ils prodiguent aux malades, dans des pratiques de tous les jours, des ressources bien autrement efficaces et qui donnent des résultats de plus en plus favorables.

Dans les chapitres suivants, M. Grün s'occupe de l'*influence de l'exemple;* il traite des différentes espèces d'œuvres consacrées à la moralisation des classes laborieuses, de la nécessité du concours de tous, de l'efficacité de l'amélioration matérielle. Il insiste sur les différents écueils à éviter pour l'ouvrier, sur l'intempérance, l'imprévoyance, les mariages précoces, la turbulence, les passions anarchiques, le défaut d'économie, d'instruction et d'éducation, et sur les remèdes à y apporter. Il parle encore des soins hygiéniques, de la salubrité des habitations, des bains, des lavoirs publics, des secours médicaux. Il termine en appelant l'attention sur les divertissements, les théâtres et les fêtes publiques, et en représentant avec raison les théâtres comme de véritables écoles de démoralisation. C'est là en effet un grand mal et

qui réclame un prompt remède, et l'on ne peut trop applaudir à la mesure prise par un de nos collègues pendant son administration comme ministre de l'intérieur, mesure destinée à encourager par des récompenses les auteurs dont les ouvrages seraient de nature à améliorer les mœurs, par la propagation d'idées saines et le spectacle de bons exemples.

Le livre de M. Grün ne devait pas se préoccuper exclusivement de la situation des ouvriers des villes et des fabriques, il devait embrasser également les populations des campagnes ; l'auteur n'a pas négligé cette partie de son sujet.

Mais je ne partage pas complétement son opinion sur les divers moyens qu'il propose pour l'éducation et la moralisation des classes agricoles. M. Grün croit au succès du système des instituteurs ambulants qui distribueraient des leçons momentanées dans les diverses localités : « Ce sont, « dit-il, ces missionnaires de l'enseignement que l'initiative « des municipalités ou des particuliers peut multiplier, faire « séjourner plus longtemps ou rayonner plus souvent. »

Autre part, M. Grün s'émeut, avec raison, du dénûment dans lequel tombe l'ouvrier agricole lorsqu'il est atteint par la maladie, tandis que de nombreux secours sont assurés à l'ouvrier des villes ; frappé de ce triste et singulier contraste, il demande un médecin par commune, dans l'intérêt des populations agricoles.

C'est à un autre principe et à un autre moyen qu'il faut recourir pour procurer aux populations agricoles, dans des limites possibles et équitables, l'assistance morale et l'assistance matérielle. Lorsqu'il a dit : « La femme de campagne « sera peut-être le meilleur instituteur des générations à « venir, » M. Grün a lui-même tracé le principe, mais il a oublié le moyen. Il ne s'agit pas de se mettre en frais de créer des institutions nouvelles, mais seulement d'avoir le bon esprit d'utiliser une admirable institution qui, seule, peut et doit suffire à faire de la femme de campagne le meilleur instrument de régénération morale et religieuse de nos

populations agricoles : je veux parler de l'institution des sœurs de charité.

Sous le rapport de l'assistance matérielle pour les secours à donner aux malades, la sœur de charité répond à tous les besoins. Dans les campagnes, les maladies viennent trop habituellement de l'incurie du paysan, de l'absence des premiers soins. Le paysan est, à cet égard, insouciant et imprévoyant ; il est d'ailleurs économe jusqu'à l'avarice : il n'appelle habituellement le médecin qu'à la dernière extrémité et quand il est trop tard ; ou si, par exception, il l'appelle en temps utile, sa visite ne porte pas ses fruits ; les prescriptions ne sont pas suivies et sont mal exécutées.

La sœur de charité conseille, propage d'abord les précautions hygiéniques et apporte ainsi les moyens préventifs ; puis son œil intelligent devine le mal : elle le guérit, si ses soins peuvent le guérir. Si le mal exige la présence du médecin, il est appelé, et ses remèdes sont administrés par la sœur avec un intelligent dévouement. Sous ce rapport, loin de provoquer la susceptibilité du médecin qui aime l'honnête et utile exercice de son honorable profession, la sœur ne doit inspirer que sa reconnaissance. Grâce à elle, il arrive au moins au lit du malade avec la conviction que son art sera utile au soulagement du malheureux qui l'attend.

Et maintenant, cette sœur qui va soigner les malades à domicile remplace pour les campagnes l'hôpital des villes, et le remplace avec avantage. Tout son dévouement s'accomplit dans l'intérieur de la famille, et en même temps se communique à tous. Elle apprend aux pères et aux mères à soigner leurs enfants, aux enfants à soigner leurs parents. Le mauvais côté des hôpitaux, c'est qu'ils interrompent, sous ce rapport, les devoirs et relâchent les affections de la famille. La sœur de charité, au contraire, ajoute à son assistance matérielle cette assistance morale et religieuse qui fait apprendre, aimer et pratiquer à tous les membres de la famille les devoirs les plus sacrés de la conscience et les meilleures inspirations du cœur. Puis cette sœur, pendant

qu'elle est assise au foyer domestique, pendant qu'elle vit de la vie de cette famille, donne et multiplie autour d'elle les bonnes paroles, les bonnes pensées, les bons sentiments, les bonnes pratiques. C'est ainsi que, par ses visites renouvelées, elle réussit à créer au sein de cette famille une atmosphère de régénération morale et religieuse, en répandant autour d'elle comme un parfum de la pureté de son cœur et de sa foi. C'est ainsi encore qu'elle soigne et guérit les âmes en même temps que les corps.

Cette éducation ambulante que M. Grün voulait organiser dans les campagnes, la sœur de charité ne l'apporte-t-elle pas de maison en maison, et, de plus, elle la répand, elle la donne à l'école de sa paroisse. C'est là que l'enseignement peut alors revêtir le caractère et atteindre le but de l'éducation.

La sœur connaît ses élèves, elle connaît les parents, la situation, la vie, pour ainsi dire, de toutes les familles. Elle peut ainsi appliquer à chaque enfant les conseils et les directions qui vont le mieux à son caractère et à sa position. Elle s'attache à leur enseigner les soins du ménage et l'amour de Dieu et du travail, et cela s'enseigne avec la plus puissante de toutes les autorités, celle de l'exemple. La voyez-vous maintenant, cette influence éducatrice de la sœur qui se répand de l'école de la paroisse dans chaque foyer domestique, qui se reflète de chaque foyer domestique dans l'école de la paroisse, qui s'adresse à la fois à l'enfant par la mère, à la mère par l'enfant, et qui embrasse, éclaire et féconde toute la commune de ses rayons bienfaisants !

Pour combattre et détruire cet affreux esprit de jacquerie qui n'a déjà poussé que de trop profondes racines parmi nos populations agricoles, je ne sais aucune institution plus efficace et plus salutaire que celle des sœurs de charité; je ne sais rien de mieux à conseiller que ce qui s'est établi dans le département du Cher. Là, sous les auspices d'un administrateur éclairé, et si dignement continué par son honorable successeur, des hommes généreux ont senti que,

pour venir au secours de la famille et de la propriété menacées, il fallait opposer à la propagande du mal celle du bien, et créer un comité central destiné à répandre l'institution des sœurs de charité dans les communes rurales. Déjà vingt communes, parmi lesquelles je suis heureux de compter les trois où se trouvent engagés mes intérêts de propriété, sont dotées de cette excellente institution, qu'il faudrait généraliser dans toutes les communes rurales de France.

Pour cela, il suffirait d'une somme annuelle de 6 à 700 fr. par commune. Je vois l'un de mes honorables collègues qui semble s'effrayer de cette dépense. Elle serait bien lourde, en effet, s'il fallait la demander entièrement au budget de l'Etat et à celui des communes. Mais on doit sentir en France ce qu'on a senti et pratiqué dans le Cher. La propriété doit opposer aux attaques de la calomnie la réfutation de ses bonnes œuvres; c'est à elle à imprimer la première impulsion de cette salutaire propagande et à prendre à ce titre, dans les dépenses et l'organisation, la part qui peut équitablement lui revenir. Pour le plus grand nombre des propriétaires qui habitent la campagne, ce ne sera même pas une charge nouvelle, mais tout au plus un meilleur emploi de leurs sacrifices habituels. La commune ne ferait que suivre l'exemple de la propriété en inscrivant sur le budget communal sa part contributive. Enfin l'Etat doit sans doute, en matière d'assistance publique, éviter les engagements qui pèsent sur lui seul et substituent aux inspirations de la charité les obligations de l'impôt; mais il lui appartient, au moins par son intervention, ainsi qu'il le fait par exemple pour les salles d'asile, d'apporter de généreux encouragements au développement des institutions charitables. Et ici cette intervention peut se demander et doit s'obtenir au nom de l'équité elle-même. Il ne faut pas oublier qu'au sein des villes, les hospices, les hôpitaux, les maisons de refuge, les bureaux de charité, les salles d'asile, les crèches, etc., etc., forment un admirable ensemble d'institutions créées pour le

soulagement des classes ouvrières, et que rien de semblable n'existe pour la population agricole.

Lorsqu'il s'agit des dépenses publiques qui s'adressent à l'assistance, ces classes semblent avoir été oubliées ; et pourtant, lorsqu'on prélève l'impôt le plus onéreux, l'impôt du sang, ce sont les populations agricoles qui fournissent le plus large contingent. N'est-il donc pas juste de demander à l'Etat qu'il vienne ajouter sa participation aux dons volontaires de la propriété et à la part contributive des budgets communaux, pour assurer à toutes les communes rurales de la France l'institution bienfaisante et régénératrice des sœurs de charité?

Je ne crois pas m'abuser, en effet, en disant, en répétant que ce serait là accomplir non-seulement une grande œuvre d'assistance, mais encore une grande œuvre de régénération. J'appelle aujourd'hui les sœurs de charité à la régénération de la société, comme je les appelais, il y a douze à quinze ans, à la régénération des prisons ; là elles ont justifié toutes les espérances qu'on pouvait en attendre, alors qu'on les mettait assurément à plus rude épreuve.

Je n'ajouterai plus, en ce qui concerne l'institution des sœurs, qu'une dernière observation. Nous venons de traverser une époque où nous avons vu s'élever les plus violentes déclamations sur la condition des femmes que l'on réduisait à l'impuissance de rendre à la société les services qu'elle devait en attendre. On a réclamé leur émancipation comme une nécessité et un progrès du temps ! Et pourtant cet état social, si calomnié et si menacé, doit trouver l'un des instruments de son triomphe et de sa délivrance précisément dans ce double et admirable rôle que la femme occupe comme mère au sein de la famille, comme sœur de charité au sein de la société. C'est à la mère de famille à sauver la famille par la pureté de ses enseignements, l'honnêteté de ses mœurs et l'influence de ses exemples.

Et, en face du grand œuvre de régénération de la femme, soit morale et religieuse dans la société, soit pénitentiaire

dans les prisons, c'est à l'institution des sœurs de charité qu'il faut demander le concours et le succès.

Je termine par un dernier mot : l'ouvrage de M. Grün est dicté par des intentions excellentes ; il est rempli de faits curieux, d'aperçus élaborés avec intelligence et conscience. Seulement il me laisse un regret. Peut-être en parlant des qualités nécessaires à l'ouvrier, M. Grün aurait-il dû montrer la part de bonheur départie à l'ouvrier honnête. En touchant au sujet qui nous occupe, on paraît toujours croire que le bonheur commence en haut et finit en bas. Chaque degré dans l'échelle sociale a ses avantages et ses inconvénients ; c'est cette vérité à laquelle l'un de nos collègues a consacré un petit livre si utile, sous le titre *Egalité*. Ne dites pas à l'ouvrier, ne lui laissez même pas croire que sa condition est nécessairement malheureuse. J'ai vu bien des familles d'ouvriers heureuses et ayant la conscience de leur bonheur. La condition du bon ouvrier vaut bien celle du patron. Que l'on ne craigne pas d'insister sur ces vérités. Elles dissiperont bien des inquiétudes, et un malaise factice qui porte trop souvent certaines classes de la société à n'aspirer qu'à sortir de la condition où la Providence les a placées. Comme le disait si bien dans une grande et récente solennité l'un de nos illustres confrères : Il ne faut pas tuer le sentiment le plus tutélaire, le bonheur d'être à sa place et à son rang.

MÉMOIRE

SUR DIDEROT

PAR M. DAMIRON [1].

Physique.

La théorie de Diderot sur la nature est déjà assez explicitement contenue dans celles qui précèdent pour qu'il ne soit pas nécessaire de l'exposer longuement : aussi serai-je assez court sur ce point.

Qu'est-ce que la nature selon Diderot ? Pour m'en tenir aux deux solutions bien tranchées qu'il donne de cette question, et laisser de côté les nuances qui ont moins d'intérêt, il pense d'abord, et quand il en est encore à sa première manière de philosopher, que le monde est distinct de Dieu, dont il le considère comme l'ouvrage et non comme l'équivalent ; qu'en conséquence il est créé et non incréé, engendré et non générateur, mobile et non moteur ; qu'il n'a pas lui-même la vertu de rien produire, et la pensée moins qu'aucune autre chose ; qu'ainsi il ne peut se confondre avec l'âme, dont il n'a pas l'essence.

Mais ensuite, et quand s'est fait en lui ce changement d'opinions que j'ai indiqué plus haut au sujet de Dieu et de

---

(1) Voir ci-dessus, pages 9 et 97.

l'âme, il conçoit tout autrement le monde. Le monde n'est plus alors à ses yeux l'œuvre de Dieu et l'objet de l'âme ; il est le tenant lieu de l'un et le principe de l'autre, ou plutôt il est substitué à l'un et à l'autre en même temps ; à la place du premier il crée, il meut, il tire tout de lui-même ; à la place de la seconde, il sent, pense et veut. L'esprit n'est plus de rien dans l'univers des choses, et la matière y est tout. Nous voilà en plein matérialisme.

C'est ce qu'établiront suffisamment quelques textes que je vais citer.

Maupertuis, sous le nom de Baumann, docteur d'Erlang, avait publié un livre intitulé aussi *Système de la nature*. Après y avoir passé en revue et critiqué les principales solutions des philosophes sur la question qui en faisait le sujet, il présentait la sienne. Diderot l'examine dans son *Interprétation de la nature*, et voici ce qu'il en dit : « Le philosophe de l'Académie d'Erlang emploie les derniers efforts pour écarter de lui tout soupçon d'athéisme..... Il faut lire son ouvrage pour apprendre à concilier les idées philosophiques les plus hardies avec le plus profond respect pour la religion. » (P. 199.) « Cependant il y a à lui demander si l'univers ou la collection de toutes les molécules pensantes forme un tout ou non Si non, il ébranle d'un seul mot l'existence de Dieu, en introduisant le désordre dans la nature. Si oui, il faudra qu'il avoue qu'en conséquence de cette copulation universelle, le monde, semblable à un grand animal, a une âme ; que ce monde peut être infini, et cette âme du monde infinie elle-même, et que le tout peut être Dieu. Qu'il proteste tant qu'il voudra contre ces conséquences, elles n'en sont pas moins vraies. » (P. 202.) Et plus loin : « Si le docteur Baumann eût renfermé son système dans de justes bornes et n'eût appliqué ses idées qu'à la formation des animaux, sans les étendre à la nature de l'âme, d'où je crois avoir démontré contre lui qu'on pouvait les porter jusqu'à l'existence de Dieu, il ne se serait pas précipité dans l'espèce de matérialisme la plus séduisante, en attribuant aux

molécules organiques le désir, l'aversion, le sentiment, la pensée. Il fallait se contenter d'y supposer une sensibilité mille fois moindre que celle que le Tout-Puissant a accordée aux animaux les plus voisins de la matière. » Que résulte-t-il de ces passages ? Que Diderot, au moins implicitement, et quoique vaguement, admet Dieu et l'âme, et qu'il regarde par conséquent le monde comme distinct de l'un et de l'autre. Seulement on sait déjà qu'il ne tient pas bien fermement à cette opinion et qu'il ne sera pas difficile de lui en faire accepter une toute contraire. C'est en effet là où nous le retrouvons, quand, de l'*Interprétation de la nature*, nous le suivons dans les *Principes philosophiques*, et que de 1754 nous allons en 1770. Dans ce dernier écrit, il s'efforce de montrer que la matière n'est nullement indifférente au mouvement et au repos ; que tout y est en translation ou *in nisu*, ou l'un et l'autre à la fois; qu'il en est ainsi du bloc de marbre lui-même ; que la molécule douée d'une qualité propre à sa nature est par elle-même une force active, s'exerçant sur elle-même et sur d'autres molécules, qui, à leur tour, ont ce double exercice ; que le mouvement est à la matière comme la longueur, la largeur et la profondeur ; que la pesanteur n'est pas une tendance au repos, mais au mouvement local, et que la force intime à la molécule ne s'épuise pas, qu'elle est immuable et éternelle. Aussi, à considérer l'amas général des corps, on y voit tout en action et en réaction, tout se détruisant sous une forme et se recomposant sous une autre; des sublimations, des dissolutions, des combinaisons de toute espèce; et comme, ainsi fait, le monde rend la supposition d'un être placé hors de l'univers matériel inutile et impossible, il ne faut pas faire une telle supposition ni en rien inférer. (P. 237 et précédentes.)

On voit que c'est ici, au fond, la même hypothèse que nous avons déjà reconnue dans De la Mettrie, dans d'Holbach.

Mais dans Diderot elle revêt plus d'une forme, et on peut la suivre passant des *Principes philosophiques* au *Rêve de d'Alembert*, où elle prend le plus singulier tour.

Ce *Rêve*, qui s'annonce à la fin du *Dialogue* par ces mots que Diderot dit à son ami : « Vous rêverez à cet entretien sur votre oreiller, et s'il n'y prend pas de consistance, tant pis pour vous, car vous serez forcé d'embrasser des hypothèses bien autrement ridicules ; » ce *Rêve*, dis-je, se compose de pensées que d'Alembert endormi, mais rêvant avec un peu de fièvre, exprime tout haut, et sur lesquelles Borden et Mlle de Lespinasse, chacun à son point de vue, font leurs réflexions. Telle est, du moins, la fiction de l'auteur, qui ne s'en sert que comme d'un moyen détourné d'exposer et de faire passer ses propres pensées.

Voici quel en est à peu près le début : pour qui a exercé la médecine et fait quelques observations, nos organes ne sont que des animaux distincts, que la loi de continuité tient dans une sympathie, une union et une identité générales (p. 138) ; un peu comme ces abeilles qui forment à l'extrémité d'une branche d'arbre une longue grappe de petits animaux ailés, et dont l'une ne peut pincer l'autre sans que celle-ci, à son tour, ne pince la suivante, de manière qu'il s'excite dans toute la grappe autant de sensations qu'il y a de petits animaux (p. 136) ; mais tout comme nos organes, bien que des animaux distincts forment un corps, un tout sympathique, de même et selon différentes combinaisons réglées par la nature, ces différents touts forment des groupes, lesquels eux-mêmes, s'unissant à d'autres groupes, en composent de plus considérables. Tout se passe en grand comme en petit; tout s'agite, change et varie sans cesse ; le monde commence et finit à chaque instant. Dans cet océan de matière, pas une molécule ne ressemble à une autre, pas une molécule ne se ressemble un moment à elle-même. « O vanité de nos pensées ! s'écrie Diderot, ô pauvreté de la gloire et de nos travaux ! ô misère ! » (P. 145.) C'est presque comme aurait parlé Falconet, auquel cependant son correspondant reproche avec assez de vivacité et d'instance de tels sentiments. Mais Diderot nous a accoutumés à toutes ces mobilités. Il poursuit : « Deux phénomènes généraux se

produisent dans cet océan et expliquent tout ce qu'on y voit, le passage de l'état d'inertie à l'état de sensibilité, et les générations spontanées. » (P. 149.) Après cela, à quoi bon une intelligence suprême? (P. 150.) Est-il rien qui n'ait sa raison dans ces principes? Tous les êtres circulent les uns dans les autres, tout est un flux perpétuel; tout animal est plus ou moins homme, tout minéral plus ou moins plante, toute plante plus ou moins animal. Il n'y a rien de précis en nature. Toute chose est plus ou moins une chose quelconque, plus ou moins terre, eau, air et feu, plus ou moins d'un règne ou d'un autre. Et on parle d'individus; laissez là vos individus. Ne convenez-vous pas que tout se tient en nature et qu'il est impossible qu'il y ait un vide dans la chaîne? Que voulez-vous dire avec vos individus? *Il n'y en a point, il n'y en a point*; il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout. Dans ce tout, comme dans un animal, dans une machine, il y a des parties que vous appelez telles ou telles. Mais quand vous donnez le nom d'individus à ces parties, c'est par une conception aussi fausse que si dans un oiseau vous donniez le nom d'individu à l'aile, à une plume de l'aile. Qu'est-ce qu'un être? La somme d'un certain nombre de tendances. Est-ce que je puis être autre chose qu'une tendance? Non, je vais à un terme. Et les espèces? Elles ne sont que des tendances à un terme commun, qui leur est propre. Et la vie? Un sentiment d'action et de réaction: vivant, j'agis et je réagis en masse; mort, j'agis et je réagis en molécules. Je ne meurs donc point? Non, sans doute, en ce sens; ni moi, ni quoi que ce soit. Naître, vivre et passer, c'est changer de formes. Et qu'importe une forme ou une autre? Chaque forme a le bonheur ou le malheur qui lui est propre. (P. 155, 156, 157.) Et la liberté, que devient-elle dans ce système? Elle n'est pas possible; il n'y a pas de libre arbitre, il n'y a que tendance et nécessité de tendance.

Suit, sous le nom de Bardeu, une longue discussion physiologique dans laquelle l'auteur s'attache à expliquer dif-

férents phénomènes de l'organisation humaine, et sur laquelle je ne m'arrêterai pas, d'autant qu'il y a plus d'un point auquel il serait difficile, même à l'aide de la plus discrète analyse, de toucher, tant l'auteur y devient parfois scabreux et presque illisible.

Voilà quelle est, en dernier lieu, la doctrine de Diderot sur le monde; point très-neuve, au fond, comme on en a pu juger, mais rajeunie dans la forme, par le mouvement, la fougue, l'audace et le débordement de pensée avec lesquels elle est proposée. Cette doctrine, comment la caractériser, comment la nommer? Naturalisme serait, je crois, un terme assez exact; naturalisme unitaire en serait un peut-être plus précis encore. Panthéisme? ce mot serait moins juste, car il impliquerait une certaine affirmation de Dieu, tandis qu'ici il n'y en a que la négation. Cependant, si on voulait que ce fût du panthéisme, il faudrait bien distinguer ce panthéisme d'un autre, la conception de Diderot de celle de Spinoza; et quand Voltaire a dit de l'un qu'il n'y avait que l'autre qu'il lui préférait, il n'a tenu compte que de certaines analogies, et a négligé d'essentielles différences que dans d'autres endroits, au surplus, il a eu soin de marquer, en se gardant de faire de Spinoza un matérialiste, et surtout un matérialiste de la façon de ceux du XVIII[e] siècle. Si donc on compare avec quelque discernement (1) l'un et l'autre système, ce qui frappe d'abord quant à la manière dont ils ont chacun été composés et exposés par leurs auteurs respectifs, c'est que le premier est l'œuvre d'un esprit si peu tempéré, si abondant, si libre, on peut même dire si libertin en ses raisonnements, qu'on a peine à le suivre et à le citer jusqu'au bout, tant il va loin et à l'excès, tant il phi-

(1) Peut-être n'aurais-je dû qu'indiquer et ne pas développer ce rapprochement; le mot de Voltaire m'y a entraîné. Mais, en vérité, il n'y a pas à comparer des hommes d'un ordre si différent; et je comprends très-bien que ce soit faire beaucoup d'honneur à Diderot que de le mettre, même en passant, et comme philosophe, en parallèle avec Spinoza. Aussi serais-je tout prêt à retirer ma comparaison.

losophe à outrance, ainsi qu'il le dit quelque part ; tandis que le second émane, au contraire, d'un esprit si calme et si vigoureux tout ensemble, si appliqué à la pure spéculation, si rigoureusement méditatif, qu'on ne sort guère avec lui de la région des idées pour entrer dans celle de l'imagination et de la sensibilité. Ici c'est le géomètre dans toute la sévérité de ses inflexibles déductions, *more geometrico* ; là c'est tout ce que peut déployer de folle verve et d'emportements de raison, l'intelligence la moins contenue et la moins réglée qui se puisse voir. On a dit de Diderot que c'était Deucalion jetant des pierres derrière sa tête pour en faire des hommes, et ne regardant pas les formes qu'elles prenaient (1). En effet, il jette ainsi bien des choses derrière sa tête, auxquelles il ne regarde guère et qui prennent d'étranges figures. Or, il y a bien loin de là à cette diligence et à cette exactitude sans relâche avec lesquelles Spinoza ordonne, dispose et conduit toutes ses pensées, selon les règles de la plus étroite et de la plus tenace dialectique. Pour lui, il sait de point en point ce que deviennent ses idées ; rien ne se passe derrière lui, hors de sa vue et de sa présence. Tout s'accomplit, au contraire, pour ainsi dire, en ligne droite et sous son immuable regard.

Mais il y a une autre différence entre eux, qui est plus radicale et qu'il faut surtout remarquer. Selon Spinoza, en effet, le principe des choses est une substance absolument une, qui a, il est vrai, deux attributs assez difficiles à concilier dans un même sujet, la pensée et l'étendue, avec toute l'infinie variété de leurs modes respectifs ; mais la substance elle-même n'en est pas moins une, absolument une. Selon Diderot, le principe des choses est une substance étendue, nécessairement divisible, incessamment divisée, qui a en elle le mouvement, et, par le mouvement, la sensibilité et la pensée. Spinoza distingue entre la pensée et l'étendue ; il

(1) On a dit de lui aussi (Chastellux) : « Ce sont des idées qui sont enivrées et qui se sont mises à courir les unes après les autres. »

les fait se correspondre, mais non se confondre entre elles; il les lie dans une sorte d'harmonie préétablie. Diderot les confond, ou plutôt il met la pensée dans l'étendue, il la fait une propriété ou un phénomène de la matière. Du reste, il nie la liberté et l'individualité, de même que Spinoza; mais il n'est pas pour cela nécessaire d'être panthéiste, il suffit d'être matérialiste, et c'est ce qu'est Diderot.

Mais je n'insiste pas davantage sur un parallèle qu'il n'y aurait peut-être pas grand intérêt à prolonger, et pour en finir sur ce point, en ce qui regarde Diderot, je ferai observer qu'en refusant à l'homme, par l'hypothèse qu'il soutient, ce double caractère de l'individualité et de la liberté, il lui refuse par là-même celui de la personnalité; il en fait une chose, moins qu'une chose, un phénomène, qui vient, passe et s'évanouit sans raison comme sans but. Or, il se met par là-même en opposition avec une des vérités les mieux senties de chacun, avec cette vérité qu'il y a en nous quelque chose qui est *soi* et *à soi*, qui a son existence distincte, son activité propre, ses facultés, et le pouvoir, à de certaines conditions et dans de certaines limites, de les posséder et de les gouverner. Et cette négation doit être d'autant plus embarrassante pour Diderot, qu'il est un des hommes de son temps dans lesquels est le plus en relief cet attribut de l'humanité qui s'appelle la personnalité, l'indépendance personnelle, la liberté de l'âme, le *moi* dans sa force propre et sa vive expansion; il en a même parfois l'orgueil et l'excès; ce qui devrait rendre la contradiction d'autant plus évidente à ses yeux, entre ce qu'il enseigne et ce qu'il expérimente, entre sa doctrine et sa nature; fausse et fâcheuse position, qu'il aurait pu éviter avec moins de précipitation, de témérité, de facilité à jeter ses idées derrière sa tête, pour rappeler l'expression que j'ai citée plus haut, sans trop s'inquiéter de ce qu'elles deviennent. Il ne faut pas s'étonner, après cela, que, loin d'être irréprochable, il puisse même parfois être traité plus sévèrement qu'il ne le mérite. Philosopher de la sorte, c'est se livrer et courir de gaîté de

cœur se jeter au-devant des attaques. On ne se garde et on ne se défend bien qu'en s'efforçant de mettre en soi d'accord l'expérience et la science, l'homme lui-même et le philosophe. Le combat entre l'un et l'autre est toujours fâcheux, et, s'il nuit moins au premier, il ne peut assurément qu'être défavorable au second. Diderot n'est pas sans l'avoir éprouvé et en avoir porté la peine.

Si maintenant on n'a pas oublié le plan que je me suis tracé au début de cette étude, on doit se souvenir que je me suis proposé de considérer la philosophie de Diderot d'abord dans sa partie spéculative, et c'est ce que je viens de faire, ensuite dans ses applications, et c'est ce que je vais essayer. Or, deux applications principales, déduites de ses théories, l'ont surtout occupé, la morale et l'esthétique : l'une, discipline des mœurs; l'autre, des œuvres d'art ; l'une relative à la pratique du bien, l'autre à celle du beau. C'est donc à ces deux doctrines que je me bornerai dans mon examen. Mais comme l'une et l'autre, la seconde surtout, sont d'une certaine importance dans les écrits de notre auteur, je demanderai la permission de n'en pas traiter trop brièvement.

Morale.

Et d'abord de la morale. Je commencerai par faire remarquer qu'elle est encore dans Diderot bien moins à l'état didactique, que sa doctrine sur Dieu, sur l'âme et sur le monde, et qu'on l'y trouve encore bien plus par traits épars et par fragments. Il la met un peu partout, il l'introduit jusque dans ses *Salons*, parmi les plus singuliers contrastes, et souvent, il faut en convenir, en assez étrange compagnie ; ce qui a fait dire à un de ses plus spirituels appréciateurs qu'il avait la manie de parler mœurs.

Du reste, elle paraît chez lui avec les mêmes variations qu'on observe dans sa métaphysique, sans compter ce qui s'y

joint encore de sa mobile humeur et de ses diverses dispositions d'âme.

En premier lieu, elle n'est guère que la morale commune, et sans rien de particulier qui l'en sépare et l'en distingue ; on la trouvera telle dans les notes de l'*Essai sur le mérite et la vertu;* dans l'*Epître* et le *Discours préliminaire* dont il est précédé; dans les lettres à Mlle Voland et quelques autres écrits. Ainsi il fait à Mlle Voland le récit d'une discussion sur les mœurs qu'il a eue avec un de ses amis, et il lui écrit : « Je lui dis là-dessus bien des choses dont je ne me souviens plus, si ce n'est que les hommes ont une étrange opinion de la vertu ; ils croient qu'elle est à leur disposition et qu'on devient honnête homme du soir au lendemain ; ..... mais on ne quitte pas une habitude vicieuse du soir au lendemain ; c'est pis que la plaie du centaure Nessus ; on ne l'arrache pas sans douleur et sans cris ; on a plutôt fait de rester comme on est. ..... Ne faisons pas de mal, aimons-nous, pour nous rendre meilleurs; soyons-nous, comme nous l'avons été, censeurs fidèles l'un à l'autre. Rendez-moi digne de vous, inspirez-moi cette candeur, cette franchise, cette douceur qui vous sont naturelles.... Vous veillez au fond de mon cœur, vous êtes là et rien de déshonnête ne peut approcher de vous. » Et ailleurs il lui écrit encore : « Et moi, je pense que, pour un homme qui n'aurait ni femme, ni enfants, ni aucun de ces attachements qui font désirer la richesse et qui ne laissent jamais de superflu, il serait presque indifférent d'être riche ou pauvre. ..... Si je suis sain d'esprit et de corps, si j'ai l'âme honnête et la conscience pure, si je sais distinguer le vrai du faux, si j'évite le mal et fais le bien ; si je sens la dignité de mon être, si rien ne me dégrade à mes propres yeux... on peut m'appeler milord ou sirrah (qu'importe ?); connaître le vrai, faire le bien, voilà ce qui distingue un homme d'un autre ; le reste n'est rien. La durée de la vie est si courte, ses vrais besoins sont si étroits, et quand on s'en va il importe si peu d'avoir été quelqu'un ou personne ! Il ne faut à la fin qu'un

morceau de toile et quatre planches de sapin..... Cette façon de penser tient à l'égalité que j'établis entre les conditions, et au peu de différence que je mets, quant au bonheur, entre le maître de la maison et son portier. » (T. I, p. 139 et 207.)

Ce ne sont certainement là que des sentiments, et comme des mouvements de conscience, parmi divers sujets de conversation ou de commerce épistolaire, mais qui marquent cependant suffisamment sinon une doctrine, du moins une direction morale qui ne manque pas de pureté et d'élévation, qui prend même parfois une certaine teinte de stoïcisme.

On trouve encore dans cette correspondance d'autres passages dans le même sens. Ainsi il y dit que nous avons une notion, un goût de l'ordre auquel nous ne pouvons résister, et qui nous entraîne malgré nous ; que la crainte du ressentiment est la plus forte digue de la méchanceté ; il l'avoue, mais il veut qu'à ce motif on en joigne un autre, tiré de l'essence même de la vertu, si la vertu n'est pas un vain mot. Il soutient que le caractère ne s'en efface jamais, même dans les actions les plus basses ; qu'un homme qui préfère son intérêt propre au bien public sent plus ou moins qu'on pouvait faire mieux et qu'il s'estime moins de n'avoir pas la force de ce sacrifice. Il dit encore que tout ce qui porte un caractère de grandeur, de fermeté, de vertu et d'honnêteté le touche et le transporte ; que tout ce qui blesse l'esprit humain le blesse.

Mais voici un morceau qui, sans être précisément un traité, en est du moins l'esquisse et forme un certain ensemble de maximes, que Garat, dans ses *Mémoires*, trouve rempli d'une morale sublime, ce qui est trop dire, mais qui exhale du moins un certain parfum d'honnêteté qu'on serait heureux de retrouver dans certains de ses autres écrits. C'est la *Lettre à la princesse de Nassau*, placée sous forme de dédicace en tête de son drame du *Père de famille*. Il y dit au début : « Quelque distance qu'il y ait de l'âme d'un poëte à celle

d'une mère, j'oserai descendre dans la vôtre, y lire et révéler quelques-unes des pensées qui l'occupent. »

Il prend de là occasion de mettre dans la bouche de la princesse un certain nombre de maximes relatives à l'éducation d'un enfant, et en particulier d'un jeune prince, dont voici les plus remarquables : « J'élèverai mon enfant, lui fait-il dire ; c'est le moyen de me le bien donner. L'éducation fondera sa reconnaissance et mon autorité. Je lui inspirerai avant tout le libre exercice de sa raison. Un autre principe que je ne cesserai ensuite de lui recommander, c'est la sincérité envers soi-même, et ce qui en découle, l'estime et le respect de soi-même. Il y a dans la nature de l'homme deux tendances opposées, l'amour-propre, qui nous rappelle à nous, et la bienveillance, qui nous répand (hors de nous).

« Si l'un (ou l'autre) de ces ressorts venait à se briser, on serait ou méchant jusqu'à la fureur, ou généreux jusqu'à la folie. J'apprendrai à mon enfant à établir un juste rapport entre ces deux mobiles de notre vie. Je réglerai son imagination en vue de la vérité. Je ne me suis pas promis de lui ôter toutes ses fantaisies, mais j'espère que celle de faire des heureux, la seule qui puisse consacrer les autres, sera au nombre de celles qui lui resteront. Je l'occuperai plus des travaux sérieux des hommes que de leurs œuvres frivoles, et de la dure vie des uns que de la douce érudition des autres. Je lui apprendrai qu'il ne faut qu'un seul homme méchant et puissant pour que cent mille autres hommes pleurent, gémissent et maudissent leur existence. . . ; que les hommes n'auraient pas besoin d'être gouvernés s'ils n'étaient pas méchants, et que, par conséquent, le but de toute autorité est de les rendre bons... ; que la justice est la première vertu de celui qui commande, et la seule qui arrête la plainte de celui qui obéit ; qu'il est beau de se soumettre soi-même à la loi qu'on impose, et qu'il n'y a que la nécessité et la généralité de la loi qui la fassent aimer ; que si la vertu d'un particulier peut se soutenir sans appui, il n'en est pas de

même de celle d'un peuple ; qu'il faut récompenser les gens de mérite, encourager les gens industrieux, approcher de soi les uns et les autres ; qu'il y a partout des hommes de génie, et que c'est au souverain à les faire paraître. »

La princesse dira encore à son fils : « C'est la prospérité qui vous montrera bon, mais c'est l'adversité qui vous montrera grand. S'il est beau de voir l'homme tranquille, c'est au moment où les hasards se rassemblent sur lui. Faites le bien et songez que la nécessité des événements est égale sur tous. Soumettez-vous-y, et accoutumez-vous à regarder d'un même œil le coup qui frappe un homme et qui le renverse, et la chute d'un arbre qui briserait sa statue. Vous êtes mortel comme un autre, et, lorsque vous tomberez, un peu de poussière vous couvrira comme un autre... Rapportez tout au dernier moment, à ce moment où la mémoire des faits les plus éclatants ne vaudra pas le souvenir d'un verre d'eau présenté, par humanité, à celui qui avait soif.

« Le cœur de l'homme est tantôt serein, tantôt couvert de nuages ; mais le cœur de l'homme de bien, semblable au spectacle de la nature, est toujours grand et beau, qu'il soit tranquille ou agité. L'habitude de la vertu est la seule que vous puissiez contracter sans crainte pour l'avenir. Tôt ou tard, les autres sont importunes. Lorsque les passions tombent, la honte, l'ennui, la douleur commencent. Alors, on craint de se regarder. La vertu se voit elle-même toujours avec complaisance. Le vice et la vertu travaillent sourdement en nous. Ils n'y sont pas oisifs un moment ; chacun mine de son côté ; mais le méchant ne s'occupe pas à se rendre méchant comme l'homme de bien à se rendre bon ; il est lâche dans le parti qu'il a pris. Faites-vous un but qui puisse être celui de toute votre vie. » Ainsi se terminent les conseils de la princesse à son fils.

Il n'y aurait certainement qu'à adhérer à la plupart de ces pensées, s'il n'y manquait cependant au fond une idée qui y fait défaut, même aux meilleurs endroits, et se laisse dési-

rer jusque dans le passage où il est parlé du verre d'eau présenté par humanité à celui qui a soif, mais où il n'est pas ajouté ce mot qui l'eût consacré : En mémoire de *lui*. Cette idée, qui est celle de Dieu, y est, en effet, partout absente, et ne saurait être remplacée par la notion de cette nature qui, hors de la main de Dieu et sans sa providence, n'a plus aucun sens moral. Au moraliste même le mieux inspiré, d'ailleurs, mais qui n'a pas, pour le répandre et en sanctifier ses maximes, le souffle pieux venu de Dieu, on aura toujours à reprocher de trop livrer l'homme à lui-même, et de ne le rattacher pour tout appui qu'à un principe aveugle et nécessaire, au lieu de le relier, de l'unir par le sentiment religieux à cette âme des âmes, de laquelle lui viennent, pour l'exciter ou le soutenir, l'encourager ou le ramener, l'épreuve comme la grâce et la récompense avec la peine.

Mais je n'ai pas achevé de faire connaître cette première face de la morale de Diderot, et j'ai encore, dans ce dessein, à rendre compte de son article du *Juste* et de son article du *Plaisir* dans l'*Encyclopédie*

Dans le premier, il s'exprime ainsi : « C'est de la nature de l'homme que résulte la propriété de ses actions, lesquelles, en ce sens, ne souffrent pas de variations... (Et c'est cette immutabilité des essences qui forme la raison et la vérité éternelles.) Une action qui convient ou ne convient pas à la nature de l'être qui la produit, est bonne ou mauvaise moralement, parce qu'elle s'accorde avec l'essence de l'être qui la produit ou qu'elle y répugne. Or, si l'on suppose des êtres créés de façon qu'ils ne puissent subsister qu'en se soutenant les uns les autres, il est clair que leurs actions sont convenables ou ne le sont pas, à proportion qu'elles s'approchent ou s'éloignent de ce but, et que ce rapport avec notre conservation fonde les qualités de bon et de droit, de mauvais et de pervers, qui ne dépendent, par conséquent, d'aucune convention arbitraire, et existent non-seulement avant la loi, mais même quand la loi n'existe pas. Si donc nous voulons remplir nos devoirs envers les autres hommes,

soyons justes et bienfaisants : l'injustice, ce principe fatal des maux du genre humain, n'afflige pas seulement ceux qui en sont les victimes; c'est une sorte de serpent qui commence par déchirer le sein de celui qui le porte. Elle prend naissance dans l'avidité des richesses ou dans celle des honneurs, et elle en fait sortir avec elle un germe d'inquiétude et de chagrin. (Au contraire) l'habitude de la justice et de la bienveillance, qui nous rend heureux principalement par les mouvements de notre cœur, nous rend tels aussi par les sentiments qu'elle inspire à ceux qui nous approchent. »

Dans son article *Plaisir*, Diderot reprend et poursuit, en quelque sorte, le développement de cette idée de la liaison de la justice, de la bienveillance, et, plus généralement, de la vertu avec le bonheur; il l'étend même ici à nos devoirs envers Dieu. Il est vrai que c'est alors dans l'*Encyclopédie* et pour l'*Encyclopédie* qu'il écrit, ce qui le fait parler toujours un peu plus selon les sentiments qu'il suppose à ses lecteurs que selon les siens propres. C'est une remarque à faire sur la plupart de ses articles. Il n'y est certainement pas ce qu'il est dans ses autres écrits : il y est, en quelque sorte, l'homme public, un personnage qui s'observe et garde toujours certains ménagements; tandis que, ailleurs et hors de son office, pour ainsi dire, quand il n'est plus que l'homme privé, il se donne plus, et même beaucoup plus de liberté. Si l'on fait cette distinction, on ne s'étonnera pas de l'entendre parler ici du plaisir attaché à nos devoirs envers Dieu et dire : « Épicure, fier d'avoir attaqué le dogme d'une cause intelligente, se flatte d'avoir anéanti une puissance ennemie de notre bonheur. Mais pourquoi nous former cette idée superstitieuse d'un être qui, en nous donnant des goûts, nous offre de toute part des sentiments agréables; qui, en nous composant de diverses facultés, a voulu qu'il n'y en eût aucune dont l'exercice ne fût un plaisir? Les biens que nous possédons sont-ils donc empoisonnés par l'idée que ce sont des présents d'une intelligence bienfaisante? N'en doivent-

ils pas plutôt recevoir un nouveau prix, s'il est vrai que l'âme ne soit jamais plus tranquille et plus parfaite que quand elle sent qu'elle fait de ses biens un usage conforme aux intentions de son auteur? Cette idée, qui épure tous nos plaisirs, porte le calme dans le cœur et en écarte l'inquiétude et le chagrin. Nous devons à la puissance de Dieu le tribut d'une soumission parfaite à tout ce qui résulte de l'établissement de ses lois; nous devons à sa sagesse l'hommage d'une persuasion intime que, si nous étions admis à ses conseils, nous applaudirions aux raisons de sa conduite. Ces sentiments respectueux, une impression de plaisir les accompagne, une heureuse tranquillité les suit. »

Ainsi s'exprime Diderot dans ces deux articles de l'*Encyclopédie*, et si on peut y relever un certain défaut de précision, on ne saurait du moins en attaquer la doctrine, dont le fond, du reste, paraît, au moins en quelques points, emprunté à Clarke.

Mais il ne va plus en être de même dans ce que nous allons maintenant voir, et ce sera une tout autre morale que Diderot nous prêchera; ce sera celle des passions, et non plus celle de la raison; celle de la fatalité, et non plus celle de la liberté. En effet, selon lui (*Pensées philosophiques*), on déclame sans fin contre les passions, on leur impute toutes les peines de l'homme, et l'on oublie qu'elles sont aussi la source de tous les plaisirs. On croirait faire injure à la raison si on disait un mot en faveur de ses rivales; cependant il n'y a que les passions et les grandes passions qui peuvent élever l'âme aux grandes choses. Les passions sobres font les hommes communs. Les passions amorties dégradent les hommes extraordinaires. Ce serait donc un bonheur que d'avoir des passions fortes? Oui, sans doute, si toutes sont à l'unisson et établissent entre elles une juste harmonie.

Diderot écrit à Mlle Voland sur le même sujet et dans le même sens, mais en gardant moins de mesure : « Tout ce que la passion inspire, dit-il, je le pardonne. Il n'y a que les conséquences qui me choquent. J'ai, de tout temps, été

l'apologiste des passions fortes; elles seules m'émeuvent; qu'elles m'inspirent de l'admiration ou de l'effroi, je suis fort. Si les actions atroces qui déshonorent notre nature sont commises par elles, c'est par elles aussi qu'on est porté aux tentatives merveilleuses qui la relèvent (1). »

J'ai déjà dit un mot du *Supplément du voyage de Bougainville*, et je ne devrais peut-être pas y revenir et paraître le prendre trop au sérieux. Cependant, sans vouloir ni pouvoir entrer, à cet égard, dans aucun détail, il me paraît nécessaire de rappeler que le dialogue entre les deux interlocuteurs y est conduit de manière à donner au sauvage, à l'homme de la morale des passions brutales et sans frein, tout l'avantage sur le représentant de la morale chrétienne; de telle sorte que l'un finit par amener l'autre à avoir bien des doutes sur ce que commande ou défend la loi du Christ touchant le mariage et la famille. L'état de nature, ou, pour mieux dire, l'état d'abandon sans règle à tous les instincts des sens, voilà ce qui est proposé par l'un et à peu près accepté par l'autre comme bien préférable à la société chrétiennement constituée. Ainsi, pudeur, fidélité, adultère, inceste, tout cela finit par être dit entre eux choses arbitraires et de convention. C'est, dans toute sa crudité, l'application sans voile de la morale des passions.

Il n'y manque, pour la compléter, que la négation explicite de la liberté. Cette négation, nous allons la trouver d'abord dans le *Dialogue* avec d'Alembert, ensuite dans une lettre familière.

Dans ce *Dialogue*, Diderot soutient que la dernière impulsion du désir et de l'aversion, le dernier résultat de tout ce qu'on a été depuis sa naissance jusqu'au moment où l'on est, c'est là tout le jeu de la volonté (p. 213). Est-ce qu'on veut de soi? La volonté naît toujours de quelque motif interne ou externe, de quelque impression présente, de quel-

(1) Voir également, sur ce sujet, dans les mémoires de Condorcet, une conversation de Diderot. Tome I, page 154.

que réminiscence du passé, de quelque passion, de quelque projet dans l'avenir. Après cela, je ne dirai de la liberté qu'un mot, c'est que la dernière de nos actions est l'effet nécessaire d'une cause une, nous, très-compliquée, mais une.—Et le vice et la vertu, que sont-ils?—De la bienfaisance ou de la malfaisance. On est heureusement ou malheureusement né; on est irrésistiblement entraîné par le torrent général qui conduit l'un à la gloire et l'autre à l'ignominie.—Et l'estime de soi, la honte, le remords?—Puérilités fondées sur l'ignorance et la vanité d'un être qui s'impute à lui-même le mérite ou le démérite d'un instant nécessité.—Et les récompenses et les peines? — Des moyens de corriger l'être qu'on appelle méchant et d'encourager celui qu'on appelle bon. — Mais toute cette doctrine n'a-t-elle rien de dangereux? Est-elle vraie ou est-elle fausse? Si elle est vraie, elle peut sans doute avoir des inconvénients; mais ils sont moindres que ceux du mensonge. Les suites fâcheuses de la vérité, quand elle en a, passent vite; celles du mensonge ne finissent qu'avec lui (p. 215-216).

La lettre (1766) que je vais maintenant citer ne dit pas moins. Après avoir parlé dans l'hypothèse où il serait, selon ses expressions, un homme à sermons et à messes, et où, par conséquent, il soutiendrait la liberté, Diderot poursuit dans les termes suivants: « Ici je vais quitter le ton du prédicateur pour prendre, si je peux, celui du philosophe. Regardez-y de près, et vous verrez que le mot de *liberté* est un mot vide de sens; qu'il n'y a point et qu'il ne peut y avoir d'être libre; que nous ne sommes que ce qui convient à l'ordre général, à l'organisation, à l'éducation et à la chance des événements. Voilà ce qui dispose de nous invinciblement. On ne conçoit non plus qu'un être agisse sans motif, que le bras d'une balance agisse sans l'action d'un poids, et le motif est toujours externe, étranger, dépendant d'une nature ou d'une cause quelconque qui n'est pas nous. (Il a dit plus haut qu'il était interne ou externe.) Ce qui nous trompe, c'est la prodigieuse variété de nos actions,

jointe à l'habitude que nous avons prise en naissant de confondre le volontaire avec le libre. Nous avons tant loué, tant repris et réciproquement, que c'est un préjugé bien vieux que celui de croire que nous agissons librement. Mais il n'y a point de liberté; il n'y a point d'actions qui méritent la louange ou le blâme (plus haut, il sauvait au moins verbalement les apparences; ici il ne déguise rien); il n'y a ni vice ni vertu, rien qu'il faille récompenser ou punir. Qu'est-ce qui distingue les hommes? La bienfaisance et la malfaisance. Le malfaisant est un homme qu'il faut détruire et non punir; la bienfaisance est une bonne fortune et non une vertu. Mais, quoique l'homme bien ou malfaisant ne soit pas libre, il n'en est pas moins un être qu'on modifie. C'est par cette raison qu'il faut détruire le malfaisant sur une place publique. De là les effets de l'exemple, des discours, de l'éducation, des plaisirs, de la douleur.... De là une sorte de philosophie pleine de commisération, qui attache fort aux bons et n'irrite non plus contre le méchant que contre un ouragan.... Il n'y a qu'une sorte de causes, à proprement parler : ce sont les causes physiques; il n'y a qu'une sorte de nécessité : c'est la même pour tous les êtres. Ne rien reprocher aux autres, ne se repentir de rien, voilà les premiers principes de la sagesse. »

En est-ce assez? Est-ce assez de confusion ou de négation touchant les vérités les plus simples à la fois et les plus fondamentales de la morale? Est-ce assez de contradictions entre cette manière si brutale de déclarer qu'il faut détruire et non pas punir le malfaisant, et cette prétention à une philosophie pleine de commisération et d'humanité? Quelle dureté d'un côté! quelle fausse philanthropie de l'autre! Et puis Diderot parle des bons effets de l'exemple, des discours, de l'éducation; mais de la part de qui et à l'égard de qui, quand des deux côtés il n'y a que des êtres également nécessités? Triste et grossier fatalisme qui finit dignement, en proclamant que ne rien reprocher aux autres et ne se repentir de rien, tels sont les premiers principes de la sagesse!

En vérité, il faut se souvenir que Diderot n'a pas toujours pensé et parlé dans le même sens, et qu'il a eu ailleurs de meilleures inspirations, pour ne pas lui appliquer la sévérité de jugement dont, sans droit suffisant, il frappe quelque part de Lamettrie. Mais, heureusement pour lui, Diderot n'est pas partout le même, et avec ses mauvaises parties il a aussi ses bonnes, qui permettent de lui faire une moins étroite et moins rigoureuse justice.

Il a donc ses deux morales : l'une assez irréprochable, et que, par respect humain et convenance, mais aussi par conviction et sentiment intime (cela dépend du moment, des dispositions et des impressions de cette mobile nature), il professe dans certains de ses écrits; l'autre que je n'ai plus besoin de caractériser, et que, par témérité de pensée, bravade et entraînement logique tout ensemble, il enseigne dans certains autres. Et, ce qu'il y a de fâcheux, c'est que, de ces deux doctrines, celle à laquelle, après avoir flotté plus d'une fois de l'une à l'autre, il semble finir par s'arrêter, celle qui est d'ailleurs la suite naturelle de sa dernière philosophie, est cette morale du fatalisme et des passions, si décevante pour des âmes vives et faibles, ardentes au plaisir et promptes à s'y abandonner. Car à quoi revient-elle? A ceci : Faites ce qui vous plaît; vous n'avez pas autre chose à faire; en tout et toujours cédez, et laissez-vous aller à l'impression du plaisir; vous n'avez point de règle qui vous le défende, point de liberté pour y résister. — Qu'on juge de ce que de telles maximes, déjà assez séduisantes sous cette forme abstraite, mais, en outre, proposées et comme prêchées par images et peintures, et Dieu sait quelles peintures, dans des œuvres qui ne sont certes pas sans verve ni entraînement, pouvaient avoir de dangereux, non pas assurément pour des esprits sérieux et fermes, mais pour des jeunes gens, pour des femmes, pour des âmes mal gardées et inexpérimentées, souvent à demi vaincues, et ne demandant pas mieux que de laisser achever leur défaite. Qu'on juge de ce qu'il devait en être au 18e siècle en particulier,

dans ce temps, il faut bien le dire, de peu de foi et de peu de penchant aux choses de l'esprit, et de grand engouement pour celles des sens et de la matière; de peu d'austérité dans ses mœurs, et en même temps, si toutefois on me permet l'expression, d'une certaine innocence dans sa corruption : tant il savait peu ce qu'il faisait et où il allait sur cette pente d'une vie molle et libre à souhait. Dans son insouciance d'enfant, sans expérience et sans prévoyance des funestes effets d'une doctrine dont il se sentait comme caressé et flatté, il ne pouvait guère, à son égard, s'armer de défiance et de résistance. Il lui était plus facile et plus doux d'y céder, et il y céda, il faut le dire, avec un fatal aveuglement, jusqu'au jour où vint la grande et terrible leçon qui était destinée à le rappeler, par une sévère et solennelle épreuve, à d'autres maximes et à une autre discipline; et voilà précisément en quoi Diderot et les autres, peut-être sans le vouloir et trompés par l'illusion commune, le précipitèrent, et l'auraient perdu, si, plus fort qu'eux, le cours des choses, ou, pour mieux dire, la Providence, n'eût fait prévaloir hautement son enseignement sur le leur. Ils donnèrent beaucoup à l'aventure en philosophant, et ils ne songèrent pas que l'aventure, les fâcheux hasards de la pensée, les jeux périlleux de l'esprit, déjà peu sûrs pour les forts, peuvent être mortels pour les faibles, et que les faibles sont le grand nombre, la foule, l'humanité, à laquelle on ne saurait ainsi témérairement proposer le mal pour le bien et l'erreur pour la vérité, sans l'exposer à s'égarer, à chanceler et à succomber.

VI. *Esthétique.*

Mais il est temps que j'arrive, pour l'examiner à son tour, à la dernière partie de la doctrine générale de Diderot, ou à sa philosophie du beau, la plus remarquable de toutes sans contredit, et de laquelle, par conséquent, il convient de s'occuper avec quelque développement.

Et d'abord, qu'est-ce qu'une philosophie du beau? une science qui est à de certaines œuvres de l'homme ce que la morale est à d'autres, et qui les règle autant qu'il se peut, après les avoir expliquées, en conséquence des dispositions qu'elle a remarquées dans l'homme pour le beau et des caractères constitutifs qu'elle a reconnus au beau lui-même; c'est-à-dire qu'en vue de l'art et de ses travaux divers, elle étudie le beau au double point de vue du sujet et de l'objet, de l'être qui en reçoit l'impression et de celui qui en a en soi la perfection, de l'âme, en un mot, et de toute chose qui lui apparaît comme belle. Cette science, ou du moins des éléments de cette science se trouvent en assez grand nombre chez Diderot, principalement dans son article sur *le beau*, ses *Salons*, ses *Pensées sur la peinture* et sa correspondance; je n'exclus pas toutefois plusieurs de ses autres écrits qui en renferment aussi quelque chose. Je commencerai par ce qu'il nous offre de moins didactique à cet égard; je finirai, comme de juste, par son article sur *le beau* qui tient plus de la doctrine. Ce qu'on peut d'abord remarquer dans Diderot, c'est la manière dont il entend et recommande l'alliance de l'esthétique avec la morale. Ainsi, dans ses *Pensées sur la peinture*, il dit : « Pourquoi les ouvrages des anciens (dans les arts) ont-ils un si grand caractère? c'est qu'ils avaient tous fréquenté les écoles des philosophes. » — « Tout morceau de sculpture ou de peinture doit être l'expression d'une grande maxime, une leçon pour le spectateur; sans quoi, il reste muet. » Dans son *Essai sur la peinture*, on le trouve dans les mêmes sentiments : « Deux choses, y dit-il, sont essentielles aux arts : la morale et la perspective. » Dans ses *Salons* (tome X, page 178), on lit aussi le passage suivant : « Je ne suis pas un capucin; j'avoue cependant que je sacrifierais volontiers le plaisir de voir de belles nudités, si je pouvais hâter le moment où la sculpture et la peinture, plus décentes et plus morales, songeraient à concourir avec les autres beaux-arts à inspirer la vertu et à épurer les mœurs... Ces objets séduisants contrarient l'émotion de

l'âme par le trouble qu'ils jettent dans les sens. Un tableau, une statue licencieux sont peut-être plus dangereux qu'un mauvais livre. Dites-moi, littérateurs, artistes, répondez-moi : Si un jeune cœur innocent avait été écarté du chemin de la vertu par quelques-unes de vos productions, n'en seriez-vous pas désolés? » — Et lui, qu'a-t-il fait? Comment ailleurs s'est-il exprimé? et n'a-t-il pas eu à expliquer et à justifier pour son compte le cynisme du genre livre, comme il l'appelle, dont il a malheureusement trop souvent abusé? Mais ne le troublons pas dans sa bonne veine et laissons-le poursuivre sur le même ton : « Pour juger du bon goût, dit-il, il faut bien déterminer de quel côté sont les bonnes mœurs. Où un jeune libertin trouve la beauté d'une femme, nez retroussé, lèvres riantes, œil éveillé, démarche délibérée, moi je tourne le dos avec dédain et j'arrête mes regards sur un visage où je lis de l'innocence, de l'ingénuité, de la candeur, de la sagesse, de la dignité et de la décence. Croyez-vous qu'il soit bien difficile de décider qui a tort du jeune homme ou de moi? Son goût se réduit à ceci : j'aime le vice; le mien à ceci : j'aime la vertu. » Il voudrait encore que le remords eût son symbole et qu'il fût placé dans tous les ateliers. Ce serait un avertissement et un signe pour l'artiste de la gravité et pour ainsi dire de la sainteté de sa mission. Ce serait comme sa conscience en représentation, et il y verrait d'avance, sous une forme sensible, le triste état dans lequel il se trouverait quand il reconnaîtrait qu'il a failli par ses œuvres; et, bien persuadé qu'il ne saurait être vraiment disposé à sentir, à imaginer et à exprimer le beau sans une certaine sérénité, une certaine innocence de l'âme, il se dirait : Cette innocence, cette sérénité n'habite que dans l'âme de l'homme de bien ; il fait nuit dans celle du méchant....; il se dirait, toujours en vue de la pureté et de l'excellence de l'art : Il faut que l'artiste soit désintéressé. Au moment où il pense à l'argent, il perd le sentiment du beau..... Il faut à l'artiste la verve, le feu sacré, le tison de Prométhée, le démon de l'inspiration, ce qui vient de la na-

ture et ce que les maîtres ne donnent pas; et alors on verserait des sacs d'or à ses pieds qu'on ne le toucherait pas, parce que l'or n'est pas sa véritable récompense. Il faut travailler pour soi, et tout homme qui ne se paye pas par ses mains, en recueillant par l'ivresse et l'enthousiasme la meilleure partie de sa récompense, fera fort bien de demeurer en repos. » Ainsi pense Diderot sur l'alliance du beau et du bien dans l'âme de l'artiste. Mais ce n'est pas encore là proprement et précisément de l'esthétique, c'est plutôt de la morale en vue de cette science. Cherchons-la donc en elle-même et telle qu'elle se trouve dans d'autres pensées de l'auteur.

Dans une lettre à Mlle Voland (1760), après avoir parlé du dôme de Saint-Pierre de Rome, qui réunit la solidité à la beauté, ou qui, pour mieux dire, a dans sa solidité une condition première de sa beauté, il généralise cette idée et dit : « La solidité, ou plus généralement la bonté, est la raison continuelle de notre approbation ; cette bonté peut être dans un ouvrage et ne pas paraître, alors l'ouvrage est bon et il n'est pas beau ; elle y peut paraître et ne pas y être, alors l'ouvrage n'a qu'une beauté apparente. Mais si la bonté y est en effet et qu'elle y paraisse, alors il est vraiment beau et bon.... Un morceau d'architecture est beau lorsqu'il a de la solidité et qu'on le voit, qu'il a la convenance requise avec sa destination et qu'elle se remarque ; la solidité est dans ce genre ce qu'est la santé dans le règne animal. »

Si on prenait trop à la lettre quelques-uns des termes de cette opinion, on pourrait croire que Diderot incline vers une théorie que, plus tard, il combattra, et qui consiste à résoudre la beauté dans l'utilité. En effet, dire que la solidité dans un édifice, comme la santé dans un visage, en constitue la beauté, n'est-ce pas, en apparence du moins, ramener le beau à l'utile ? Cependant ce n'est pas là au fond ce qu'entend Diderot, à en juger si l'on veut par la manière dont il va bientôt repousser cette solution; et ce qui est plus vraisemblable, c'est qu'il pense simplement qu'en général le beau n'est que le bien relevé par des circonstances rares et

extraordinaires, comme il le dit dans un endroit, et en ce sens il est dans le vrai, bien que peut-être un peu vaguement; et il laisserait sous ce rapport peu de chose à désirer, s'il déterminait avec plus de précision quelles sont ces circonstances rares et extraordinaires qui sont nécessaires au bien pour devenir le beau.

Dans son article sur le *beau*, il commence par passer en revue et apprécier rapidement les principales opinions qui ont été proposées sur cette matière. Ainsi Platon, selon lui, a plutôt dit ce que n'est pas le beau, qu'il n'a dit ce qu'il est; et il a plutôt décrit l'impression que nous en recevons, qu'il n'a marqué les traits qui le constituent et en font le charme. Saint Augustin, lui, paraît plus précis, car il a tenu compte du sentiment que produit en nous le beau; mais il a en même temps cherché à définir le beau en soi, en essayant de montrer que c'est l'unité qui en forme le caractère et l'essence en tout genre. Wolf reconnaît également l'effet dont le beau affecte l'âme; mais il explique la beauté par la perfection, et n'explique pas la perfection elle-même. Il va moins loin que saint Augustin. Crouzas en donne une définition qui est prise, non de la nature de l'objet, mais de la disposition du sujet; il essaye toutefois de déterminer la beauté en elle-même, et il trouve qu'elle consiste dans la variété, l'unité, la régularité, l'ordre et la proportion. Or ce n'est pas là dire plus que saint Augustin, et c'est le dire avec moins de simplicité; c'est, en outre, surtout parler des œuvres d'architecture. Hutcheson ne satisfait pas non plus par son sixième sens, inventé pour rendre raison du plaisir du beau, et son principe de l'unité dans la variété n'est pas assez général. Shaftesbury, qui fait de l'utile le seul fondement du beau, contente encore bien moins; c'est l'auteur dont le sentiment est certainement le moins plausible. Le P. André, dans son *Essai sur le beau*, est celui qui a le système le plus suivi, le plus étendu et le mieux lié : il se fait surtout remarquer par la manière dont il classe les objets beaux, et dont il analyse les différents genres de beautés; du reste,

il fait consister la beauté dans la régularité, l'ordre, la proportion, la symétrie. Mais il manque à son *Essai*, pour le rendre excellent, un chapitre qui contiendrait une analyse plus approfondie des notions de rapports, d'ordre, de proportion, etc. C'est une telle analyse que Diderot lui-même va tenter.

Selon lui, ces notions sont expérimentales comme toutes les autres ; elles viennent de la faculté de sentir ou de penser excitée par nos besoins ; elles viennent par les sens. Elles sont aussi positives, aussi distinctes, aussi nettes que celles de longueur, de largeur et de profondeur ; il est donc possible d'en définir l'objet, et comme cet objet est le beau, il ne s'agit que de déterminer entre elles celles qui sont le plus particulièrement expression de la beauté. Or, Diderot pense que c'est la notion de *rapports* qui répond le mieux à cet objet. Il appelle donc beau en soi tout ce qui est capable de réveiller dans l'entendement l'idée de *rapports*, et beau relativement à nous tout ce qui réveille cette idée ; d'où le beau réel et le beau apparent. Et il n'est pas nécessaire pour qu'un objet soit déclaré beau, qu'il soit compris, entendu dans ses rapports ; il suffit qu'il soit senti. Mais on aurait tort de croire, d'après l'indétermination de ces rapports, la facilité de les saisir et le plaisir qui en accompagne la perception, que le beau est plutôt une affaire de sentiment que de raison ; il est l'un et l'autre, selon l'état de l'esprit.

Le même principe qui lui sert à définir le beau, lui sert aussi à le diviser et à le classer. Ainsi, considère-t-on les rapports dans les mœurs, on a le beau moral ; dans les lettres, le beau littéraire ; dans la musique, le beau musical ; dans la nature, le beau naturel ; dans l'art, le beau artificiel, le beau d'imitation, etc. Il marque de même les divers degrés de la beauté par ceux des *rapports* dans lesquels elle réside ; ainsi elle commence, s'accroît, varie, décline et disparaît avec les *rapports*.

Tout est donc dans les rapports. Mais que faut-il entendre par rapports ? Le rapport en général, dit-il, est une opéra-

tion de l'entendement, qui considère soit un être, soit une qualité, en tant que cet être et cette qualité supposent l'existence d'un autre être et d'une autre qualité ; d'où il suit que, quoique le rapport ne soit que dans notre entendement, il n'en a pas moins son fondement dans les choses, de sorte qu'un être beau par les rapports qu'on y remarque, l'est par quelque chose de réel, que notre esprit perçoit par le moyen des sens. La perception des rapports est donc le fondement du beau, ou, pour mieux dire et pour donner plus d'exactitude et de conséquence à l'expression de Diderot, le beau est ce qui en soi donne lieu en nous à une perception de rapport. Mais, se demande-t-il encore, si d'autres explications du beau sont trop particulières, celle-là n'est-elle pas trop générale et, par là même, vague ? Tous les objets ne sont-ils pas susceptibles de rapports en eux-mêmes entre leurs parties et avec d'autres objets, tandis que tous ne sont pas beaux ? A cette objection qu'il se fait, je cherche une solution dans ce qui suit de son article et je ne l'y trouve pas. En revanche, et c'est par où il termine, il excelle à montrer les causes de la diversité des jugements et des erreurs touchant le beau, sans que pour cela il cesse d'y avoir du beau, des objets beaux, qui le sont par les *rapports* auxquels ils donnent lieu. Telle est, en somme, et sous sa forme la plus exacte et la plus scientifique, l'esthétique de Diderot. C'est sous cette forme surtout qu'il convient de la juger.

(Le mémoire se termine par une discussion étendue de l'esthétique de Diderot, et une appréciation générale de sa philosophie, que le défaut d'espace ne nous permet pas de publier.)

RECHERCHES

SUR LES

ORIGINES NATIONALES

PAR

M. MOREAU DE JONNÈS.

Facta patrum. VIRG.

PRODROME.

En voyant, de nos jours, dans notre Europe civilisée, les peuples captifs dans leur territoire, chaque famille attachée à son sol natal, le riche à son château, le pauvre à sa chaumière, et la moitié des populations ne connaissant aucun autre monument que le clocher de leur paroisse, on comprend difficilement comment jadis les nations se mettaient en marche et s'en allaient dans un autre continent chercher une autre patrie. On ne peut cependant en douter, car, lors même que les traditions et l'histoire n'en porteraient pas témoignage, il faudrait bien encore le croire, puisque ni les hommes, ni les plantes qui les nourrissent, ni leurs animaux domestiques, n'étant des produits spontanés de notre climat et de notre terre, il faut bien nécessairement qu'ils proviennent d'ailleurs.

Si, pour découvrir l'origine de nos glorieux ancêtres le

Celtes, ou, comme on les appelle, d'après les Romains, les Gaulois, nous procédons par élimination des pays dont ils ne peuvent être provenus, peut-être serons-nous conduits à connaître la région du globe qui fut leur berceau. Nous allons du moins essayer d'employer cette méthode rationnelle, pour éclaircir une question très-importante sans doute, à en juger, du moins, par le nombre des savants qui s'en sont occupés.

Il faut d'abord exclure de cette investigation tout un hémisphère. En effet, les deux Amériques étaient bien, lors de leur découverte, un nouveau monde, avec sa création distincte et spéciale ; et la race cuivrée qui l'habitait, différait autant des autres espèces du genre humain, que le maïs diffère du froment, le lama du chameau, et le dindon imbécile et méchant du coq intelligent et courageux.

L'Afrique, qui touche presque à l'Europe par Gibraltar, et tout à fait à l'Asie par l'isthme de Suez, a reçu éventuellement de ces deux continents des populations qui se sont naturalisées dans ses contrées, savoir : les Egyptiens, dont les castes supérieures venaient de l'Inde ; — les Pélasges, ancêtres des Atlantes ; — les Vandales, d'où proviennent les Berbères, — et les Arabes ou Maures, qui ont envahi l'Afrique septentrionale jusqu'au tropique. Quant aux peuples noirs indigènes, ils sont demeurés emprisonnés dans leur pays natal, et leur type n'a jamais manifesté qu'ils eussent eu la moindre immixtion avec les habitants de l'Europe.

C'est donc de l'Asie que sont sortis les peuples celtiques. Aucun fait historique n'est plus certain. On peut apprendre de plus, en employant la même méthode, de quelle région de ce vaste continent ces peuples sont originaires.

On sait que l'Asie orientale est peuplée par 400 millions de Chinois, et l'Asie méridionale par un pareil nombre d'Indous, races à peau jaune, qui n'ont point de parenté avec les Celtes à peau blanche et d'une figure toute différente. Il ne faut donc chercher ni à l'orient ni au midi de l'Asie le berceau de ces peuples ; mais on est conduit à le décou-

vrir infailliblement, lorsqu'en explorant l'occident de cette grande partie du monde, on trouve, depuis l'Imaüs jusqu'au delà du Caucase, de nombreuses familles d'hommes qui, par la beauté de leur type physiologique et par leur intelligence indéfiniment perfectionnable, tiennent le premier rang au milieu des merveilles de la création.

On a cru d'abord que ces nations étaient descendues des hautes régions du Caucase, entre la mer Noire et la Caspienne; mais des recherches plus approfondies prouvent que c'était là, déjà, une station dans la route de ces transmigrations progressives vers l'Occident. La patrie de la race blanche semble avoir été beaucoup plus reculée au Levant, vers le point de jonction de l'Himalaya et du Khous indien, là où prennent leur source : l'Indus, qui va se jeter, au midi, dans la mer des Indes, et l'Oxus avec le Iaxarte, qui versent leurs eaux dans la mer Aral (1). Un fait capital, inconnu au siècle dernier et maintenant avéré, manifeste que le berceau des Celtes et des Scythes, — autrement les Gaulois et les Germains des temps postérieurs, — gisait dans cette partie intérieure de l'Asie en contact avec la race indoue : ce fait, c'est le mélange surprenant des mots sanscrits, dans la langue ancienne et moderne de ces peuples et, les formes grammaticales de leurs idiomes, qui reproduisent celles du premier langage des habitants de l'Indoustan. Les invasions dévastatrices et incessantes des peuples nomades de la Tartarie et la domination de l'Islamisme dans ces régions ont effacé les traces de la civilisation dont elles ont joui jadis; à peine y trouve-t-on quelques vestiges de celle rétablie, par les successeurs d'Alexandre, dans la Bactriane. Cependant, de hardis voyageurs ont déjà reconnu que l'état barbare de ces contrées était tout à fait moderne, et que, comme les plaines de la Mésopotamie, les leurs renferment sous leurs tumulus les décombres des empires florissants dont elles étaient couvertes autrefois.

(1) Djihoun et Sihoun actuels.

La méthode d'élimination vient de nous montrer, par l'exclusion successive des principales parties du globe, que les peuples de l'Europe, et à leur tête les Celtes ou Gaulois, ne pouvaient avoir pour pays originaire que les régions occidentales de l'Asie. Nous allons confirmer cette première preuve par les témoignages historiques.

Les anciens, privés des détails géographiques que nous possédons, appliquaient à de vastes contrées des noms génériques dont la justesse n'a pas été parfaitement appréciée.

Le nom de Celtique était donné à toute l'Europe septentrionale, au nord des Alpes d'Italie et des Pyrénées, et cette appellation était justifiée, parce que les Celtes, dans leur longue transmigration, avaient parcouru cette immense étendue de pays, et avaient laissé leur souvenir dans chacune de leurs stations.

Le nom de Scythie s'appliquait aux régions de l'Asie occidentale au nord de la mer Noire, depuis les monts Ryphées, aujourd'hui l'Oural, jusqu'à l'Imaüs et aux montagnes de Belour. C'était là, pour se servir d'un mot énergique de l'antiquité, la *Matrice des nations*. Le nord de l'Europe n'a point mérité ce nom, car il leur a seulement servi de passage, et c'est ailleurs qu'elles ont été conçues.

L'Inde commençait au cours de l'Indus et s'étendait indéfiniment vers l'Orient. Quant à l'Afrique, elle était comprise, malgré l'autorité fabuleuse des périples, entre le tropique et la Méditerranée, les confins de l'Egypte et les rivages de l'océan Atlantique.

Un fragment d'Ephorus, cité par Strabon, répartit les différentes races humaines suivant cette division. « Les pays du Nord, dit-il, sont habités par les Scythes; ceux de l'Orient, par les Indiens, et ceux du Midi, par les Ethiopiens, c'est-à-dire les hommes noirs (1).

Dans ce passage remarquable, les peuples asiatiques, émigrant en Europe par le nord ou plutôt le nord-est de ce

(1) Strab., l. Ier, p. 34.

continent, sont appelés du nom générique de Scythes. Ils forment ensemble la race blanche, qui est séparée des races jaune et noire par son origine, son type et son habitation. Ajoutons qu'elle l'est encore par son ubiquité. Tandis que l'Indien demeure sur les bords du Gange depuis quarante-deux mille ans, si l'on en croyait ses traditions fabuleuses, et que l'Ethiopien est claquemuré de toute éternité sur le plateau de l'Abyssinie, ainsi que le nègre dans l'Afrique tropicale, toutes les familles de la race blanche sont perpétuellement en marche depuis quatre à cinq mille ans. Aucune d'elles ne réside dans les lieux qui l'ont vue naître, ni même sous le climat dont l'influence l'a fait grandir et prospérer, pour arriver à former une société belliqueuse, puissante et à demi civilisée.

Un exemple remarquable, par sa haute antiquité, du changement de climat auquel les peuples scythiques étaient soumis en émigrant ainsi d'une région à une autre, nous est fourni par un ancien voyageur et philologue, le missionnaire Rhode. Les Arii, dit-il, d'après les livres sacrés des Parsis, avaient sept mois d'été dans leur premier pays, la Bactriane, et deux seulement dans le pays qu'ils habitaient quand le Zend-Avesta fut écrit, il y a une trentaine de siècles. Sans doute, ce fait est exagéré par le souvenir d'une meilleure patrie; mais il dut être exact pour les peuples qui partirent de l'Asie centrale, vers le trente-sixième parallèle, pour aller surgir en Europe au cinquantième degré de latitude. Une différence de 14 degrés dut tripler la longueur de leur hiver.

Les premières lueurs de l'histoire nous montrent quel était l'état de la Scythie et de ses habitants cinq à six siècles avant notre ère.

Hérodote, et après lui Diodore, étendent la plus ancienne demeure de cette race blanche à toutes les montagnes du Caucase indien et à toutes les plaines qui se développent jusqu'à la mer Noire et aux Palus-Méotides. L'espace renfermé dans ces limites a 40 degrés de longitude, ou 800 lieues

de l'est à l'ouest. Il n'a point de bornes vers le nord et s'étend jusque vers les régions arctiques. C'est aujourd'hui la Tartarie indépendante, comprenant les khanats de Khiva, Hérat, Boukharat, Balk, Samarkande et Khokhan ; — au delà de la mer Aral, le Turkestan, ou pays des Kirghiz ; — et au midi des monts Altaï, qui forment la frontière sibérienne, la Dzoungarie ou Kalmoukie, habitée par des populations tributaires de la Chine. Il faut avouer que ce berceau des principales nations de l'Europe est maintenant fort indigne de leur illustration. Les hordes qui l'occupent sont à la fois les hommes les plus laids et les plus vicieux du monde. Ce sont des Mongols, qui n'ont rien de commun avec les anciens Scythes et leurs descendants européens, et qui sont ennemis mortels de toute civilisation.

Il n'est pas sans intérêt de retrouver dans le père de l'histoire le portrait de nos ancêtres sous la date de quatre cent cinquante ans avant notre ère. Il est inséré dans le quatrième livre d'Hérodote, intitulé *Melpomène*, et dont la lecture fut faite aux jeux olympiques devant l'élite de la Grèce.

Dans la description des nations scythiques, l'illustre historien signale les Budins (*Boudini*) comme une nation populeuse dont tous les individus avaient les yeux verts et les cheveux roux. Ces traits sont caractéristiques au centre de l'Asie, dont les habitants, à l'orient et au midi, étaient tous uniformément des hommes à yeux noirs, avec des cheveux de même couleur. Le passage d'Hérodote est confirmé et généralisé par Arrien dans un fragment de son périple de la mer Noire, qui nous a été conservé par Léon le diacre (1). Achille, dit-il, fils de Pélée, était Scythe, et né à Myrmécione, sur les bords du Palus-Méotide. Chassé de son pays par ses concitoyens à cause de son arrogance et de sa cruauté, il vint s'établir en Thessalie. La forme de ses vêtements, ses cheveux roux et ses yeux bleus prouvent assez son origine. Ce n'était pas là un type accidentel, car il fut transmis au fils

(1) Léon le diacre, l. IX, c. 6, Hist. de son temps

d'Achille, qui reçut le nom de *Pyrrhus* à cause de sa chevelure couleur de feu. Le même motif avait fait appeler Achille, *Pyrrha*, quand, caché sous des habits de fille, il vint à Scyros, chez le roi Nicomède.

Les Scythes étaient des peuples nomades, campés sous des tentes, comme les premiers Hébreux conduits par Abraham, ou se servant, au lieu de maisons, des chariots qui portaient d'un lieu à un autre leurs familles et leurs approvisionnements, usage commun à toutes les nations asiatiques qui passèrent en Europe, à commencer par les Celtes nos ancêtres.

Ce mode d'existence paraît si étrange à des gens stationnaires depuis vingt siècles, qu'on pourrait bien le croire fabuleux. Par bonheur pour le respect dû à l'histoire de l'antiquité, nous avons, de nos jours, des exemples authentiques qui en sont une illustration incontestable. En 1771, il y a seulement quatre-vingts ans, les Tartares-Kalmouks de la grande famille des Tongouses étaient venus, des frontières de la Chine, à travers les steppes de l'Asie septentrionale, s'établir sur les bords du Volga supérieur, sous la domination de la Russie. La nuit du 5 janvier ils abattirent leurs 30,000 tentes et s'enfuirent, au nombre de 150,000 hommes, accompagnés de leurs femmes et de leurs enfants. Ils se dirigèrent, par une marche de 400 lieues, jusqu'aux plaines de la Dzoungarie. Un officier russe, le capitaine Rytchoff, fut chargé de les poursuivre et le fit inutilement. Un prince chinois, dont le récit a été traduit en russe, a donné tout le détail de ce fait singulier, qui retrace, dans l'histoire moderne, la fuite des Israélites, il y a trois mille cinq cents ans.

Dans cette Scythie, qui est la dernière limite des souvenirs d'enfance de la société européenne, existait déjà ce mal politique invétéré dont sont encore affligées les nations contemporaines. Chaque race, chaque grande famille d'hommes, au lieu de former un tout, un faisceau, était divisée en une multitude de peuplades ou de clans, guerroyant sans cesse les uns contre les autres. Cet état de choses, ennemi de tout

progrès, de toute prospérité, qui a perdu l'ancienne Grèce et paralysé la France pendant quinze siècles, c'était, au temps d'Hérodote, la grande calamité de la Scythie. Au moyen âge, après une période de quatorze cents ans, il en était encore ainsi, car on lit dans une description du Caucase écrite par un célèbre historien arabe, Masoudy, l'an 943 de notre ère, qu'il y avait, dans ces montagnes, soixante-douze nations, parlant chacune une langue différente et ayant chacune son roi.

Hérodote ne pouvait pas dresser une nomenclature des peuples scythes, deux ou trois cents fois aussi grande, et il est surprenant que, malgré les obstacles qui s'opposaient à ce qu'un voyageur grec pût acquérir de telles notions, il nous ait transmis de curieuses données sur autant de peuples d'un pays qui, de nos jours, est à peine connu. Il a signalé une vingtaine de nations distinctes, occupant des territoires dont l'étendue est estimée jusqu'à quinze jours de marche dans la même direction. Il faudrait augmenter ce nombre si l'on y comprenait les dix nations sarmates, énumérées par Pline (1). Les noms réels de ces peuples auraient un vif intérêt, parce que plusieurs, sinon tous, seraient sanscrits; mais, ayant été traduits en grec par des équivalents plus ou moins arbitraires qui ne permettent pas de retrouver leur origine, ils n'ont aucune valeur étymologique. On peut en juger par l'appellation de Scolotes, qui, dit Hérodote, était le nom général de tous ces peuples, et que les Grecs rendirent par le nom de Scythes, sans tenir aucun compte d'une absence totale d'analogie.

Il en est autrement de plusieurs particularités rapportées par l'illustre historien, et dont ressort la connaissance de l'état social de ces peuples. En voici quelques traits :

Les Sacs ou Saques, dont on prétend qu'est dérivé le nom des Saxs ou Saxons, sont appelés par Hérodote Massa-Gètes ou Grands-Gètes. Ils habitaient d'abord la Sogdiane, entre l'Oxus et le Iaxarte; ils étaient nomades et vivaient, sous

(1) Hérod., l. IV; Pline, l. VI, c. 7.

leurs tentes, des produits de leur chasse et de leurs troupeaux. Vers l'an 567 avant notre ère, ils étaient descendus de leurs montagnes jusqu'aux confins de la Babylonie; et quand Cyrus attaqua cet empire, ils lui fournirent, comme troupes auxiliaires, 10,000 archers d'infanterie et 2,000 à cheval. Les Perses donnaient leur nom à tous les peuples scythiques (1); mais le premier séjour de ce peuple aux environs de la mer Aral n'est pas un fait incertain, car, dans les historiens grecs, la capitale du Paropamisus était appelée Alexandrie des Sacs. C'est la Sac-Astana d'Isidore, à présent Candahar, dans l'Afghanistan. On assurait que ce pays abondait en veines d'or.

La plupart des tribus scythiques n'étaient connues que par leurs noms, dont l'étymologie est bizarre et incertaine. Il y avait entre autres :

Les Tyssa-Gètes ou Tyra-Gètes, ainsi appelés du fleuve Tyra ou Dniester, dont ils vinrent habiter les bords quand ils furent passés en Europe.

Les Iurkœ, peuples chasseurs, qui attendaient le gibier à l'affût, ou qui, avec l'aide de leurs chiens, poursuivaient les bêtes fauves dans les bois.

Les Androphages, qu'on accusait de manger les hommes.

Les Melanchlœni ou habillés de noir, sans doute nommés ainsi à cause de la couleur des fourrures dont ils étaient vêtus.

Les Agathyrses, qui portaient des lances ornées de feuillage, comme les thyrses des suivants de Bacchus.

Les Neuri, dont le pays fut infecté par les serpents, au point qu'ils se virent forcés de l'abandonner.

Les Budini ou Boudini, qui habitaient les forêts.

Les Amyrgoi, ou Amyrgiens, vivaient dans la Bactriane, sur les bords du fleuve Margus, qui faisait donner au pays le nom de Margiana, et à la ville principale celui de Marouca. Le Margus, qui est le Marus des Persans, est, dit-on, l'un des affluents de l'Oxus.

---

(1) Hérod., l. VII, s. 64, l. XVII, p. 17.

Les Issédons, qui vivaient aux environs de l'Imaüs, dans une contrée féconde en bétail, passaient pour les plus civilisés des Scythes. Ils avaient plusieurs villes, entre autres : *Issedon scythica* et *Auzacia*. — Les Arimaspes les chassèrent de leur pays.

Les Scythes nomades, qui ne labouraient point, demeuraient au delà de l'Hypanis ou Kouban, fleuve qui se jette dans la mer Noire, près du Bosphore Cimmérien. Leur pays avait une longueur de quatorze jours de marche.

Les Scythes royaux, qu'on appelait probablement ainsi parce que, en opposition aux autres peuples, ils étaient gouvernés par un roi, formaient un corps nombreux et intrépide qui vivait vers les Palus-Méotides, aux approches de la Tauride.

Les Scythes laboureurs occupaient une contrée de onze journées de marche le long du Kouban. Une autre tribu, nommée Halisos, semait aussi du blé ; mais on prétendait qu'au lieu d'en faire du pain, elle en faisait du feu. Il est plus vraisemblable qu'elle se servait seulement des pailles pour ce dernier objet, afin de chauffer les fours où cuisait le pain. C'est qu'elle habitait un pays sans bois, comme l'était une grande partie de la Scythie. Dès lors, ainsi qu'aujourd'hui, on n'y voyait pas un arbre quand on parcourait un espace immense.

Les peuplades agricoles vivaient des blés qu'elles récoltaient ; elles possédaient des lentilles, des oignons, de l'ail et du millet. Les nomades avaient des chevaux, des bestiaux, des mulets et des ânes. Ces deux dernières espèces résistaient mal aux froids rigoureux des hivers. Les Grecs attribuaient à cette cause le défaut de cornes des bœufs. Ce n'était rien de plus qu'une différence de race.

Justin, qui avait consulté des auteurs aujourd'hui perdus, ajoute à ces traits fournis par Hérodote, que les Scythes possédaient aussi de nombreux troupeaux de moutons. Ils se nourrissent, dit-il, de lait et de miel ; leurs vêtements sont des peaux de bêtes fauves, de martres, de blaireaux. Ils

voyagent dans des chariots couverts de cuir et qui leur tiennent lieu de maisons. Ils errent avec leurs familles et leur bétail dans des déserts sans bornes (1).

Ces peuples, suivant Hérodote, faisaient remonter leur origine à un roi nommé Targitas, qui avait vécu mille ans avant l'expédition de Darius contre les Scythes. Cette expédition ayant eu lieu quatre cent quatre-vingts ans avant notre ère, les temps dont nous parlons seraient à une distance de trois mille trois cents ans de ceux où nous vivons. Mais ils sont vraisemblablement d'une antiquité beaucoup plus grande, et le terme de mille ans, attribué à la date du premier roi des Scythes, est une expression indéfinie.

Dans leur marche vers l'occident et le nord, à 600 lieues de leur point de départ, des peuplades de cette race vinrent s'établir sur l'Irtyche et l'Oby, deux siècles avant notre ère. Elles portent, dans les historiens chinois, le nom de Tinglins, et sont décrites avec le même caractère que les Scythes d'Hérodote et d'Hippocrate. Leur identité physique avec les Alains et les Goths est incontestable.

Avant l'expédition de l'armée française en Egypte, on accusait Hérodote d'avoir rêvé les splendides monuments de Diospolis. On pourrait bien suspecter encore sa véracité, en lisant, dans son histoire, qu'il a existé un peuple puissant, belliqueux, vainqueur de Cyrus, de Darius, de Crassus et même, dit-on, de Sésostris, et qui cependant vivait, prospérait, sans aucun des biens de la civilisation que nous jugeons les plus indispensables; car les Scythes n'avaient point de maisons, point de villes, point de monuments. Leur pays n'avait point de chemins, leurs fleuves point de ponts, et presque tout leur territoire point de cultures ni d'arbres.

Pour se convaincre que ce récit n'est pas fabuleux, comme celui des Amazones, vouées à un veuvage éternel, ou celui des Arimaspes, qui n'avaient qu'un œil, il faut retrouver

(1) Justin., l. II, c. 2.

les mêmes faits, dans la même région, constatés de nos jours par des documents officiels russes. Entre l'Altaï et l'Oural, au nord de la mer Aral, est une steppe immense, presque grande comme la France entière, puisqu'elle a plus de 24,000 lieues carrées. Là sont campés deux millions de Tartares, les Kirghiz-Kazaks. Ils sont divisés en trois hordes, et occupent 300,000 tentes ou iourtes, qui contiennent chacune cinq à six personnes. C'est la plus grande masse de pasteurs qui existent maintenant, sauf les Turcomans, dont on ignore le nombre. En 1834, les seuls Kirghiz complétement nomades possédaient :

497,000 chevaux,
99,000 chameaux,
825,000 brebis,
165,000 bœufs.

Avant une mortalité de ces derniers animaux, ils en avaient trois millions. Cette horde nomade était formée, il y a peu d'années, de 190,000 personnes. Proportionnellement à leur population, aucune des nations de l'Europe n'a une si grande multitude d'animaux domestiques. Aucune n'a des familles aussi nombreuses, puisqu'au lieu de quatre personnes et demie pour chacune, ils en avaient six ; ce qui prouve que leur vie errante, leur existence, que nous estimons fort malheureuse, par la privation de tout ce qu'il nous faut essentiellement, ne sont pourtant pas aussi nuisibles à l'espèce humaine que nous sommes portés à l'imaginer.

Ce fait nous explique comment les Scythes, se multipliant dans les mêmes steppes, furent poussés, par leur humeur vagabonde, vers l'Occident, et passèrent en Europe, en changeant de nom et de destinées, mais en conservant le type très-remarquable de leur race et son caractère martial. Pline, frappé de cet événement, l'un des plus importants de l'histoire de son siècle, dit positivement que le nom de Scythe est changé en ceux de Germains et de Sarmates, qui désignent les ancêtres des Allemands modernes. Il ajoute

qu'au temps des Césars, il n'existait déjà plus de peuple portant cette ancienne dénomination de Scythe, sinon peut-être au bout du monde (1).

Les Scythes étant les aïeux des Germains, et ceux-ci étant la race d'où sont sortis les Franks, ils devaient prendre place dans ces recherches sur nos origines. Mais leur intervention au 5e siècle, dans notre histoire, ne leur donnait droit qu'à tenir le second rang, laissant le premier aux Celtes, qui sont le plus ancien peuple de l'Europe, et la véritable souche de nos populations. Nous avons dû renverser l'ordre naturel et chronologique, parce que les Celtes ayant occupé la Scythie avant les peuplades qui lui ont laissé leur nom, ils ont été confondus avec elles dans les souvenirs les plus anciens de cette partie du globe. Quoiqu'ils fussent d'une race différente, il était difficile de les distinguer, car dans les steppes de l'Asie occidentale, entre l'Imaüs et le Caucase, ils avaient la même vie nomade et pastorale, celle que décrit le Pentateuque, comme existant simultanément dans une autre région de l'Asie, mais parmi des hommes d'une autre origine et d'un type différent : celui des peuples semitiques.

Ainsi le mode d'existence attribué par Hérodote aux nations scythiques était commun aux Celtes ; et il est tellement inhérent à la nature du pays que les uns et les autres ont habité successivement, que de nos jours c'est encore, au bout de quatre à cinq mille ans, celui des hordes tartares errant dans les plaines du Turkestan.

Quant à la certitude du fait de l'origine asiatique de nos pères, elle est établie de la manière la plus précise par Hérodote. « Le pays qu'occupent les Scythes, dit-il, était autrefois celui des Cimmériens (2). » Diodore ne laisse aucun doute sur le peuple dont il s'agit dans ce passage. Il affirme que les Cimmériens, qui ont ravagé toute l'Asie et se sont

(1) Pline, liv. IV, chap. 25.
(2) Hérodote, liv. IV.

fait renommer par leur courage et leur férocité, ont été appelés depuis Cimbres, par corruption. Ce sont, ajoute-t-il, les mêmes peuples que les Gaulois, qui ont pris Rome, pillé le temple d'Ephèse, et rendu tributaire une grande partie de l'Europe et de l'Asie. Ils habitent au delà des Pyrénées, le long de l'Océan et de la forêt Hercynienne, jusqu'aux confins de la Scythie.

Les Romains leur donnent indifféremment le nom de Celtes ou de Gaulois (1).

Dans cette investigation sur les vieilles nations de l'Europe, on ne peut avancer que lentement, car, ainsi qu'on vient de le voir, on risque à tomber à chaque pas dans la confusion, par la multiplication des noms différents donnés à chaque peuple, suivant les lieux qu'il a habités et les temps où il a vécu. Mais, maintenant que nous avons établi l'identité des Cimmériens ou Cimbres avec les Celtes ou Gaulois, nous pouvons rechercher dans les profondeurs de l'histoire quelle contrée fut le berceau de ces deux peuples, et par quelle longue suite de marches et de transmigrations d'un lieu à un autre ils vinrent des bords de l'Oxus jusqu'à ceux de la Seine et de la Loire.

En nous servant des moyens d'investigation que peuvent fournir, dans l'état actuel de nos connaissances, les sciences physiques et philologiques, nous rechercherons, dans les pages suivantes :

1° L'origine des peuples celtiques, qui sont nos ancêtres, savoir : les Celtes ou Gaulois, les Cimbres ou Kimris, les Belges ou Bolgs, et les Aquitains ou Celtibères;

2° L'origine des peuples possesseurs de la Gaule, par la conquête, savoir : les Romains et les Franks avec d'autres tribus germaniques.

Nous éviterons attentivement toute spéculation arbitraire, et nous limiterons notre tâche à enchaîner les uns aux autres

1) Diod., livre V, chap. 21.

les faits historiques, physiologiques et ethnologiques, en exposant le plus brièvement possible leurs conséquences immédiates et nécessaires.

(La suite à une prochaine livraison.)

MÉMOIRE

SUR LE SANKHYA

PAR

M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE (1).

Vingt-huitième sloka de la Kârikâ.

« La fonction propre de chacun des cinq sens, à l'égard du son et des autres objets sensibles, consiste uniquement à les percevoir. La voix, l'action de saisir, la marche, l'excrétion et la génération sont les fonctions des cinq sens d'action. »

La première partie de ce sloka confirme la théorie précédente sur le manas. Comme le manas est chargé de réunir les sensations des sens divers et d'éclaircir ces sensations en les comparant, avant de les transmettre à l'âme, il s'ensuit que les sens spéciaux n'ont absolument qu'à sentir leurs objets particuliers : l'œil sent les formes et les couleurs, l'oreille entend les sons, etc. Quant à la perception proprement dite, ce n'est pas la fonction des sens ; elle les dépasse, et c'est au manas seul qu'elle appartient. Les sens sont tout extérieurs ; ils sont en rapport avec les objets du dehors ; et cette condition est celle des dix organes d'intelligence et

(1) Voir (2e Série), tome IX, page 439, tome X, pages 145 et 309, et ci-dessus, page 163.

d'action également. Le manas, au contraire, est intérieur, et son action se passe au dedans de nous, et non point en dehors de nous, comme l'action propre des sens. Il y a donc à faire ici une distinction profonde; et ce caractère d'extériorité ou d'intériorité a la plus grande importance. Mais le manas n'est pas le seul qui présente ce caractère. Le *moi*, l'intelligence, ou grand principe, sont intérieurs comme le manas; et ils ne se révèlent pas plus que lui par des manifestations extérieures. Ainsi l'intelligence, le *moi* et le manas forment une sorte de triade où chacun des termes a bien un caractère spécial, mais a cependant aussi des caractères communs, ne fût-ce que cette intériorité, qui appartient en effet à tous les trois.

Vingt-neuvième sloka de la Kârikâ.

« La fonction spéciale de la triade, de chacun des trois instruments internes, est le caractère propre qui distingue chacun d'eux; et cette fonction ne leur est pas commune. Mais une fonction qui leur est commune à tous les trois, c'est de causer l'ensemble des cinq souffles, le souffle de vie et les autres. »

On a vu plus haut que la fonction propre de l'intelligence, c'est la détermination distincte des choses (sloka 23e); que la fonction propre du *moi*, c'est la conscience (sloka 24e); et que la fonction propre du manas, c'est la réflexion, la concentration des sensations (sloka 27e). Ces fonctions exclusives sont aussi des caractères qui distinguent chacun des instruments internes. Le manas, le *moi* et l'intelligence ne peuvent être confondus les uns avec les autres, précisément parce que chacun d'eux agit d'une manière différente. Mais, à côté de ces fonctions spéciales, ils ont une fonction qui leur est commune à tous trois : c'est d'entretenir dans le corps l'action constante des cinq vents ou souffles, sans lesquels la vie ne serait pas possible. Les cinq souffles vitaux, tels que les énumèrent les commentateurs, sont : prâna, le

souffle proprement dit, la respiration; apâna, le souffle qui s'échappe par en bas; samâna, l'air qui répartit également le sang dans tous les vaisseaux du corps; oudâna, le vent ou le souffle qui s'échappe par en haut; enfin vyâna, l'air ou le souffle qui pénètre dans toutes les parties du corps et qui circule sans jamais s'arrêter.

Il serait fort inutile d'insister sur des distinctions aussi fausses et de combattre une physiologie qui ne repose sur aucune observation précise. Les commentateurs varient entre eux sur la détermination spécifique de chacun des cinq airs vitaux; et c'est en vain qu'on voudrait porter en ces matières une clarté qu'elles ne comportent pas. Mais peu nous importent les erreurs qu'ont ici commises les philosophes indiens; tout ce qu'il convient de remarquer, c'est qu'ils prêtent aux trois organes internes, le manas, le *moi* et l'intelligence, des fonctions physiologiques. Ces trois organes réunis influent sur la vie du corps, et ce sont eux qui l'entretiennent en y dirigeant sans cesse la régulière action de l'air dont elle ne peut se passer. Ainsi les trois organes internes, quand ils fonctionnent séparément, ont une fonction purement intellectuelle; quand ils agissent en commun, leur fonction devient matérielle, en ce qui concerne l'existence physiologique du corps.

On voit que le Sânkhya essaye ici, comme tant d'autres l'ont vainement essayé après lui, d'indiquer les rapports les plus généraux du physique et du moral. La question est prodigieusement difficile; et quand nous songeons au peu que nous en savons même aujourd'hui, après tant d'efforts et de travaux de toute sorte, nous ne devons pas regarder avec trop de dédain les tentatives les moins heureuses, surtout quand elles viennent de temps aussi reculés. L'esprit humain fait bien des faux pas quand il commence à marcher, et ce n'est qu'après bien des chutes qu'il parvient enfin à la vraie route où il peut s'avancer avec profit et sûreté.

Du reste, la Kârikâ n'a fait que reproduire exactement la doctrine du maître sur les fonctions des trois organes in-

ternes. Kapila dit, lecture 2e, soûtra 29 : « Il y a des caractères propres pour les trois, » et le commentateur, éclaircissant cet aphorisme trop concis, ajoute : « Les trois, ce sont le mahat ou intelligence, le *moi* et le manas. »

Puis Kapila continue, précisément dans les mêmes termes qu'a répétés la Kârikâ : « Une fonction qui leur est commune à tous les trois, c'est de causer l'ensemble des cinq souffles, le souffle de vie et les autres ; » lecture 2e, soûtra 30. Le commentateur Vidjnâna Bhikshou fait remarquer que cet aphorisme a été copié textuellement par la Kârikâ ; et comme la théorie des cinq souffles lui paraît sans doute suffisamment connue, il ne prend pas soin d'expliquer chacun des cinq souffles en particulier, ainsi que l'a fait Gouadapada. C'est donc à l'explication de ce dernier qu'il faut nous en tenir sur ce point, qui n'a pas d'ailleurs une grande importance.

A ces fonctions physiologiques des trois organes internes, viennent s'en joindre d'autres purement intellectuelles, puisqu'elles sont indispensables au fait de la perception, et par suite au fait de la connaissance, partage exclusif de l'âme. Le manas, le *moi* et l'intelligence ne peuvent pas à eux seuls percevoir les objets ; il faut en outre l'intervention de la sensation, de l'impression sensible, qui ne peut avoir lieu que sur les sens. Ainsi, dans toute perception il y a quatre éléments nécessaires : d'abord l'impression reçue par le sens, ou plutôt le sens lui-même ; puis le manas qui concentre l'impression ; le *moi* qui en a conscience ; et enfin l'intelligence qui détermine et distingue les choses. L'intelligence, le *moi*, le manas et la sensation forment donc un ensemble de quatre termes qui sont inséparables. Ils agissent tous les quatre, soit à la fois, soit successivement, quand l'objet perçu est présent. Mais quand l'objet n'est pas présent, il faut toujours que l'action des trois organes internes ait été précédée de l'action des sens ; sans une sensation préliminaire, les trois organes internes sont dénués de toute initiative propre, en ce qui regarde le fait de la connaissance.

Telle est la doctrine qui est établie dans la Kârikâ.

Trentième sloka de la Kârikâ.

« L'action des quatre, c'est-à-dire des trois organes internes réunis au quatrième qui est la sensation, est ou instantanée ou graduelle, quand il s'agit d'un objet présent ; quand l'objet n'est pas présent, il faut toujours que l'action des trois organes internes ait été précédée de l'action particulière de la sensation. »

La perception peut donc être de deux espèces : ou instantanée, ou graduelle. Dans la plupart des cas elle est instantanée. Le manas, le *moi* et l'intelligence, joints à une sensation quelconque de la vue, de l'ouïe, etc., perçoivent d'ordinaire sur-le-champ l'objet extérieur. Dès qu'il est senti, il est perçu ; et les quatre éléments qui entrent dans la perception agissant ensemble, leur action simultanée se passe en un instant indivisible. Tel est le phénomène le plus habituel. Mais il se peut aussi que cette action, au lieu d'être contemporaine, soit successive, et que l'acte du manas ne vienne qu'après la sensation, l'acte du *moi* après celui du manas, et enfin l'acte de l'intelligence après tous ces actes antérieurs. Par exemple, en passant le long d'une route, on voit un certain objet à une grande distance, et l'on ne sait d'abord, tout en apercevant cet objet, si c'est un poteau ou si c'est un homme ; mais, à mesure que l'on s'approche davantage, on remarque sur cet objet certains signes, certains caractères qui le font mieux connaître : ainsi l'on observe qu'un oiseau est perché dessus ; et, le doute étant dissipé par l'intervention du manas, l'intelligence distingue nettement l'objet pour ce qu'il est ; puis le *moi*, qui doit donner la certitude, prononce positivement, et se dit : « Cet objet est bien un poteau ; je suis sûr que cet objet est un poteau. »

Voilà comment le sens, le manas, le *moi* et l'intelligence remplissent successivement leurs fonctions, au lieu de les remplir d'une manière simultanée, quand il s'agit d'un ob-

jet présent. Mais, s'il s'agit d'un objet passé ou d'un objet futur, les relations des quatre termes ne sont plus les mêmes ; ou, pour mieux dire, il n'y a plus rien de successif ou d'instantané, puisque le terme de la sensation a disparu. Le fait de la connaissance est alors ou un acte de mémoire, s'il s'agit d'un objet passé, ou un acte d'induction, s'il s'agit d'un objet à venir. Pour la mémoire et pour l'induction, il faut toujours que la sensation ait précédé ; on ne se rappelle un objet que si on l'a perçu antérieurement ; on n'induit un objet inconnu que d'après un objet précédemment connu.

A ces explications de Gaoudapada, nous pouvons joindre celles d'un autre commentateur, Vâtchespati-Misra ; et celles-là sont peut-être plus précises et plus régulières. Gaoudapada place l'action du *moi* en dernier lieu, et il lui accorde cette fonction spéciale et définitive de procurer la certitude. Ceci paraît être en contradiction formelle avec le reste du système sânkhya, qui place toujours l'intelligence au-dessus du *moi*, et qui lui laisse en quelque sorte le dernier mot dans le fait complexe de la connaissance. Vâtchespati, au contraire, rétablit l'ordre, et ne met le *moi* qu'au second rang : « Ainsi, dit-il, l'oreille entend le pincement de la corde d'un arc ; le manas recueille la sensation, et dit : Ce bruit annonce qu'on lance une flèche ; le *moi* ajoute : Cette flèche m'est destinée ; et l'intelligence conclut en disant : Il faut me sauver. »

Quoi qu'il en soit de ces explications, il est clair que dans le système de la Kârikâ il y a quatre conditions pour que la perception soit effective et que la connaissance soit complète : en premier lieu, la sensation avec ses obscurités et ses confusions ; puis l'action du manas ; en troisième lieu, la conscience ; et enfin la connaissance acquise par l'intelligence, sans parler de l'âme, à laquelle se rapportent, en définitive, toutes ces élaborations antérieures.

Kapila se borne à dire, soûtra trente et un, lecture deuxième : « L'action des sens a lieu successivement et non

successivement; » et il n'entre dans aucun autre détail. Pris dans toute sa généralité, l'aphorisme du maître paraît plus simple et plus vrai que les explications de ses commentateurs. Il est très-exact de dire que tantôt les sens agissent instantanément, et que tantôt il leur faut quelque temps pour agir. Mais il convient d'ajouter aussi que par le terme générique de *sens* on entend la perception non moins que la sensation elle-même. La sensation proprement dite, c'est-à-dire l'impression faite par un objet sur les sens, est toujours et nécessairement instantanée; elle a lieu dans un instant indivisible; mais les opérations que la sensation provoque et qui la convertissent en perception peuvent avoir lieu ou en même temps qu'elle ou postérieurement à elle. Cette distinction, qui est profondément juste, n'est pas méconnue par l'aphorisme de Kapila; mais elle n'y est pas assez formellement exprimée, et c'est un heureux complément que la Kârikâ et les commentateurs ont apporté à la doctrine primitive.

Quand on se rappelle que, dans la philosophie moderne, ce n'est que depuis l'Ecole écossaise et la discussion de Reid qu'on a bien distingué les deux phénomènes de la sensation et de la perception, il semble qu'on doit savoir gré aux philosophes indiens de leurs efforts. Dans la théorie que nous venons d'exposer, et malgré les erreurs qu'elle contient, un résultat incontestable demeure acquis : c'est que le système sânkhya, guidé par une observation attentive des phénomènes, a distingué aussi décidément qu'on a pu le faire trois mille ans plus tard, la sensation de la perception. Je ne voudrais pas exagérer l'éloge, et je sais trop quelle est la distance qui sépare la méthode presque infaillible de Descartes et des Ecossais de l'instinct heureux des philosophes de l'Inde trois ou quatre siècles avant Alexandre; mais il serait injuste de ne pas signaler à l'estime de l'histoire une théorie qui confirme des vérités d'un tel ordre. Le Sânkhya reconnaît une différence profonde entre la sensation et la perception; il marque les caractères des deux faits, et il les

sole absolument l'un de l'autre, afin de les mieux étudier. Il ne méconnaît pas cependant que, dans la réalité, ces deux faits coexistent, et que leur action est simultanée; il les rejoint après les avoir divisés, et il ne place entre eux aucun de ces intermédiaires chimériques qu'y a placés la philosophie grecque, entraînant à sa suite toutes les philosophies qui lui ont succédé jusqu'à la polémique triomphante de Reid. Le Sânkhya explique la perception sans l'interposition des images; et, sous une autre forme, la perception est pour lui un fait immédiat tout aussi bien que pour l'école écossaise. L'histoire de la philosophie devra recueillir soigneusement cette doctrine qui vient, à trente siècles de distance, déposer, elle aussi, en faveur de la vérité; et, pour ma part, je tiens d'autant plus à rendre ce témoignage à Kapila, que les éloges que j'ai à lui adresser sont plus rares, ainsi qu'on a pu le voir.

Cette étude psychologique, si heureusement commencée dans le sloka précédent, se continue dans celui qui le suit; et Kapila cherche à fixer le rapport si délicat et si profond de l'esprit avec les organes qui le servent; ou, pour prendre son langage, des organes intérieurs avec les organes extérieurs. Le manas, le *moi* et l'intelligence sont les organes internes; les organes externes sont les cinq sens intellectuels et les cinq sens actifs, que nous avons déjà plusieurs fois énumérés.

Trente et unième sloka de la Kârikâ.

« Les organes remplissent chacun à part l'action particulière qui leur est propre, et qui est uniquement déterminée par l'influence spontanée qu'ils exercent les uns sur les autres. La cause de leur action est l'objet même que l'âme poursuit; mais un organe n'est jamais mis en mouvement par autre chose que lui-même. »

Il faut se rappeler que le Sânkhya refuse à l'âme toute

activité ; elle seule est sensible et intelligente, mais elle n'agit pas ; elle assiste à l'action pour la contempler et en jouir par cette contemplation même ; mais elle ne fait pas l'action ; elle la voit comme un simple témoin; elle la regarde comme l'arbitre impartial et désintéressé qui doit la juger. (Voir plus haut, sloka dix-neuvième.) Il est clair que l'âme ainsi comprise ne peut pas même agir sur les organes qui la servent; ce n'est pas elle qui les meut : car ce mouvement qu'elle leur communiquerait, ce serait un acte pour elle, et l'âme n'agit point. Cependant les organes qui servent à l'âme pour atteindre le but qu'elle poursuit agissent certainement pour que l'âme atteigne ce but; et comme ce n'est pas l'âme qui les fait agir, il reste que ce soient eux seuls qui agissent spontanément. D'un autre côté, comme ces organes sont insensibles et inintelligents, il est clair qu'ils ne savent pas ce qu'ils font, et leur action est aussi aveugle qu'elle est spontanée. Ils servent l'âme, mais ils ne savent pas qu'ils la servent; et l'âme qui est servie par eux, si elle sait les services qu'ils lui rendent, ne peut pas cependant diriger ces services, qui s'accomplissent sans elle quoique pour elle. (Voir plus haut, sloka vingtième et sloka vingt et unième.)

Les organes, agissant ainsi spontanément dans leur sphère, ne sont pas toutefois indépendants. S'ils ne relèvent pas de l'âme, ils relèvent du moins les uns des autres dans une certaine mesure ; et c'est une sorte de sympathie qui s'exerce de l'un à l'autre, de telle manière que le second ne peut agir que quand le premier a préalablement agi. C'est ainsi que, quand le manas a d'abord concentré la sensation et l'a transmise au *moi*, le *moi*, se rapportant cette sensation, en tire une conséquence personnelle ; et cette conséquence peut être, par exemple, un désir ; l'intelligence, connaissant ce désir, le recueille, et accomplit, par suite, la fonction qui lui est propre. Ainsi l'action, qui est toujours placée sous l'influence supérieure des trois qualités dominatrices du monde, commence avec la sensation, et s'achève, en passant

par le *manas* et le *moi*, dans l'intelligence ; mais, arrivée à l'intelligence, l'action doit cesser, et elle ne s'étend pas jusqu'à l'âme, qui doit rester perpétuellement immobile.

Cependant c'est pour l'âme, et pour l'âme seule, que les organes agissent. Dans le détail de leurs actions particulières, c'est pour satisfaire ses volontés, ses désirs particuliers, qu'ils se mettent en mouvement ; dans l'ensemble de leur activité, c'est pour atteindre le but définitif et suprême de l'âme, la libération : seulement ils n'ont pas conscience de ce but essentiel auquel ils concourent et que l'âme ne pourrait point conquérir sans eux. Ils procurent le triomphe sans le connaître ; c'est comme le sein de la mère qui sécrète sans le savoir le lait bienfaisant qui doit nourrir l'enfant ; ou, comme le dit Kapila dans une expression moins délicate mais analogue (soûtra trente-sixième, lecture 2) : « C'est comme la vache pour le veau. » Cette comparaison est répétée dans le distique cinquante-septième de la Kârikâ. (Voir plus loin.)

Je ne voudrais pas faire un rapprochement inexact et forcé ; mais dans cette mutuelle indépendance des organes qui agissent spontanément pour servir l'âme, et, d'autre part, de l'âme qui sent par le moyen des organes, et qui se sauve, grâce à eux, sans pouvoir les diriger à son gré, je retrouve l'idée fondamentale de l'harmonie préétablie. La seule différence que je voie ici entre Leibnitz et Kapila, c'est que le philosophe indien ne rapporte point cette harmonie à Dieu, tandis que Leibnitz fait intervenir Dieu dans tout son système ; mais, cette différence exceptée, le reste est identique : les organes ou le corps d'un côté, l'âme ou l'esprit de l'autre, ayant chacun leur sphère propre, se développant parallèlement dans un accord qui amène, en définitive, un résultat commun, mais ne se mêlant jamais dans une relation d'obéissance et de commandement. Les organes internes, le *manas*, le *moi*, l'intelligence, informés par les sens intellectuels, servis par les sens d'action, n'en restent pas moins profondément séparés de l'âme ; ils fonctionnent sans elle, à côté

d'elle, à son profit, sans qu'elle les domine et sans qu'elle puisse leur commander. L'âme, servie par eux, poursuit son but distinct, sans agir sur eux, et sans qu'ils puissent entraver sa marche, qui est régulière autant que la leur, et qui est encore plus indépendante.

Il serait possible de signaler d'autres ressemblances non moins frappantes et non moins exactes entre la doctrine de Kapila et celle de Spinosa, qui a cru, comme Leibnitz, au parallélisme de l'âme et du corps. Mais le moment n'est pas venu de présenter ces considérations, qui trouveront place dans la troisième partie de ce mémoire.

C'est une chose assez remarquable que des doctrines aussi éloignées que celles de Descartes et de Kapila, chez des peuples aussi divers, à des époques aussi dissemblables, aient pu porter des fruits si pareils. Le cartésianisme, en distinguant l'âme du corps aussi complétement qu'il l'a fait, a donné naissance à ces hypothèses sublimes, mais insoutenables, qui en arrivent presque à nier l'union de l'âme et du corps, en leur prêtant faussement une existence parallèle plutôt qu'une existence commune. La doctrine de Kapila porte les mêmes conséquences, sorties de principes analogues. Kapila distingue aussi le corps et l'âme ; il leur assigne à l'un et à l'autre leurs fonctions propres ; mais, à force de les distinguer, il les isole ; et malgré l'attestation de la conscience, malgré le témoignage irrécusable et constant qu'elle nous donne, il rompt le nœud qui unit le corps à l'âme ; il refuse à l'âme, non pas seulement toute action en général, mais cette action spéciale qui s'exerce sur le corps et sur les organes dont il se compose. Kapila, dans cette théorie, méconnaît la réalité, comme plus tard Leibnitz lui-même devait la méconnaître. Au fond, il est probable que l'erreur, pour l'un et pour l'autre, vient de la même source : c'est un spiritualisme exagéré qui les a égarés tous deux. Dans l'impuissance de comprendre comment deux substances aussi différentes peuvent agir l'une sur l'autre, comment l'esprit et la matière peuvent mutuellement s'influencer,

Leibnitz et Kapila ont préféré nier cette influence. C'est méconnaître et contredire les faits les plus certains et les plus évidents. Mais j'avoue que je me sens plus indulgent pour Kapila que pour Leibnitz, car l'erreur me semble plus excusable dans l'Inde, au milieu du brahmanisme, que dans notre 17e siècle.

Il n'y a point d'ailleurs à douter de la pensée de Kapila ; les vers mémoriaux de la Kârikâ l'ont ici, comme presque partout, très-fidèlement reproduite ; et, pour qu'on ne pût s'y tromper, le commentateur Vidjnâna Bhikshou a pris le soin de remarquer que la Kârikâ était en parfait accord avec les soûtras sur cette partie de la doctrine.

Le sloka suivant n'est pas, malheureusement, aussi clair, et les commentaires que nous en avons ne suffisent pas pour le rendre parfaitement intelligible.

Trente-deuxième sloka de la Kârikâ.

« L'instrument, l'organe est de treize espèces, et il a la propriété de saisir, de retenir et de manifester : l'effet produit par l'instrument est de dix espèces, et il a la propriété d'être saisi, d'être retenu, d'être manifesté. ».

L'instrument de treize espèces, c'est l'ensemble des treize organes que nous connaissons déjà : trois internes, le manas, le *moi* et l'intelligence ; et dix externes, les cinq sens de perception et les cinq organes d'action. Cette première assertion du sloka n'a rien d'obscur ; mais on n'en peut dire autant de celle qui suit. L'instrument a trois propriétés, de saisir, de retenir et de manifester. Qu'est-ce que signifient au juste ces expressions ? Gaoudapada répond que, parmi les treize organes, les cinq organes d'action ont la faculté de prendre les choses et de retenir le souffle vital, et que les cinq organes de perception ont la faculté de manifester les choses. Cette explication semble être admise par M. Wilson, qui la reproduit dans son propre commentaire ; elle me sa-

tisfait peu, et, malgré les deux autorités que je viens de citer, je crois qu'il convient d'en chercher une autre.

Le second vers du distique n'est pas mieux expliqué. « L'effet produit par l'instrument est de dix espèces. » Ceci veut-il dire, comme Gaoudapada le prétend, que les cinq organes d'action ont leurs fonctions propres et que les cinq organes de perception ont aussi les leurs ? Je ne nie pas qu'à première vue ce ne soit là le sens qui se présente naturellement ; mais il faut se rappeler que ce détail vient déjà d'être donné dans le sloka vingt-huitième, et qu'une répétition faite à si peu de distance ne semble guère possible. Quoi qu'il en soit, on peut accepter cette interprétation, faute d'une meilleure. Après avoir fixé ainsi à dix les effets de l'instrument, ou, pour mieux dire, des instruments, des organes, il semble étrange que l'on donne à cet effet de l'instrument trois propriétés nouvelles qui, sauf la différence de l'actif au passif, et de l'agent à l'acte, répondent trois à trois aux propriétés qu'on vient de prêter à l'instrument lui-même. Gaoudapada prétend que la manifestation se rapporte à l'effet des cinq organes de perception, et que les deux propriétés de saisir et de retenir se rapportent aux organes d'action.

Il est par trop évident qu'il y a dans tout ceci de la confusion, et j'avoue que je n'ai pas le moyen de la dissiper. Kapila, dans le soûtra trente-septième de la seconde lecture, dit simplement :

« L'instrument est de treize espèces, à cause de la différence du développement ; » en d'autres termes, les organes sont au nombre de treize, et ce qui fait leurs différences, c'est la manière spéciale dont chacun d'eux se développe. Kapila n'ajoute rien, et il ne parle pas des trois propriétés actives que la Kârikâ donne à l'instrument, non plus que des trois propriétés passives qu'elle prête à l'effet de l'instrument. Il n'y a donc pas de lumière à trouver dans les soûtras ; et cette partie de la théorie, qui reste si obscure pour nous, doit être attribuée tout entière à Isvara Krishna.

Heureusement qu'elle est peu importante et qu'elle n'est pas indispensable pour comprendre ce qui suit.

Voici, du reste, l'explication que je hasarde :

Les organes sont au nombre de treize, trois intérieurs et par conséquent invisibles, et dix extérieurs, dont les effets sont perceptibles à nos sens. Les treize organes ont tous, sans exception, trois propriétés qui leur sont communes : ils saisissent leur objet, le retiennent et le manifestent. Chacun de ces objets est différent, comme le dit Kapila : l'objet du manas n'est pas celui du *moi*, l'objet du moi n'est pas celui de l'intelligence. A plus forte raison, l'objet des sens est-il différent pour chacun d'eux en particulier. L'objet de la vue, c'est la couleur ; l'objet de l'ouie, c'est le son. De même encore pour les sens d'action, pour les instruments qui agissent dans le corps : l'objet de la voix, c'est la parole ; l'objet des pieds, c'est la marche, etc. Ainsi l'on peut dire que chacun des treize organes a son objet qu'il saisit et qu'il retient pour en tirer l'effet qui lui est propre. Ceci peut s'appliquer aux organes internes tout aussi bien qu'aux organes extérieurs. On peut dire aussi des uns et des autres que chacun d'eux manifeste son objet spécial. D'abord le manas manifeste la sensation au *moi*, et le *moi* à son tour la manifeste à l'intelligence, qui doit la communiquer définitivement à l'âme, qui seule la perçoit. Chacun des sens extérieurs, appelés sens d'intelligence, manifeste évidemment son objet spécial au manas ; la vue lui manifeste ou plutôt lui transmet la couleur, l'ouïe lui manifeste le son, etc. Restent les cinq organes extérieurs d'action, qui, eux aussi, manifestent chacun leur objet par le mouvement qui est particulier à chacun d'eux : la voix, par les articulations du langage ; les mains, par les mouvements infinis qu'elles peuvent accomplir ; les pieds, par la marche, etc.

C'est ainsi que les treize organes ont la triple propriété de saisir, de retenir et de manifester leur objet. Par suite, l'effet de ces organes est saisi, retenu et manifesté par eux.

Mais comme il y a trois organes internes dont les effets se dérobent absolument à nos sens, il s'ensuit que les effets des organes ne sont pas au nombre de treize comme ces organes mêmes, et qu'ils sont seulement au nombre de dix : la vision pour la vue, l'audition pour l'ouïe, etc., etc.

Il me semble que l'explication que je viens de donner se rapproche du texte de la Kârikâ plus que l'explication même de Gaoudapada. D'ailleurs je n'y insiste pas ; je la laisse pour ce qu'elle vaut, et je passe au sloka suivant, qui ne nous offrira pas les mêmes difficultés.

Trente-troisième sloka de la Kârikâ.

« L'organe intérieur est triple ; l'extérieur est simple ; et c'est lui qui fait connaître les différents objets à cette trinité des organes internes. L'extérieur ne s'applique qu'au temps présent, mais l'organe intime s'applique aux trois moments du temps. »

Il est bon de remarquer que, tout en disant que les organes internes sont au nombre de trois, la Kârikâ, reproduisant fidèlement en cela la doctrine du maître, parle toujours de leur assemblage comme d'une unité. De même aussi pour les organes extérieurs : ils sont au nombre de dix, mais le Sânkhya les réunit dans un terme commun et général. Il constitue donc ainsi dans la description psychologique qu'il essaye, deux sphères distinctes, celle de l'intelligence, qui est au dedans de nous, et celle des sens, qui se rapporte à l'extérieur. Cette distinction serait parfaitement exacte si, parmi les organes du dehors, le Sânkhya ne comprenait pas aussi les organes d'action, que nous ne pouvons point du tout assimiler, comme il le fait dans cette expression générale, avec les sens d'intelligence. Nous approuvons entièrement cette opposition de l'organe interne et de l'organe externe, tant que ce dernier ne comprend que les cinq sens, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher ; mais je

n'approuve plus cette distinction quand on comprend dans l'organe extérieur la voix, les mains, les pieds, les parties excrétoires et les parties génitales.

Il faut ajouter toutefois que si le Sânkhya commet une fâcheuse confusion dans la dernière partie de sa description, il sépare d'autant plus profondément l'intelligence des sen qui la servent, qu'il réunit les cinq sens à ces instruments inférieurs de notre activité qu'il appelle les organes d'action. Kapila doit nous paraître d'autant plus spiritualiste, qu'il ne veut pas associer les sens à l'organe interne, à l'esprit, et qu'il les réunit, en les abaissant, aux membres de notre corps, qui sont des intermédiaires indispensables sans doute, mais qui cependant ne font pas partie essentielle de nous.

Du reste, on se rappelle que l'instrument interne se compose du manas, du *moi* et de l'intelligence, remplissant chacun des fonctions diverses et concourant à un résultat commun qui est l'information de l'âme. L'instrument externe, l'organe extérieur se compose des dix termes que l'on sait; et son unique fonction est de faire connaître à la triade du dedans les objets extérieurs qu'elle ne peut directement atteindre. L'organe intérieur a reçu ce nom, parce qu'il est placé en effet dans l'intérieur du corps; l'organe extérieur a reçu un nom contraire, parce que sa position est contraire : il est placé au dehors comme l'autre est caché au dedans.

C'est là un premier caractère qui les distingue déjà suffisamment. Mais il en est un autre plus profond qui les distingue encore davantage : c'est que l'organe extérieur tout entier, soit dans les sens d'intelligence, soit même dans les sens d'action, ne s'applique jamais qu'à un temps présent, au temps actuel; tandis que l'organe intérieur peut indifféremment s'appliquer à l'un des trois moments du temps. Ainsi l'oreille n'entend que le son actuel; elle ne peut entendre ni le son passé, ni le son qui retentira plus tard; l'œil voit la couleur actuelle; il ne voit ni la couleur qui a

été auparavant ni celle qui sera ensuite ; le toucher ne touche qu'une chose actuelle ; le goût ne sent qu'une saveur présente ; le nez ne sent qu'une odeur présente, il ne sent ni une odeur passée ni une odeur future. Même remarque pour les sens d'action : la voix articule des sons actuels ; les sons qu'elle prononce sont actuellement présents, ils ne sont ni dans le passé ni dans l'avenir ; de même pour les autres organes d'action. Loin de là l'organe interne peut s'appliquer non-seulement au présent, mais il s'applique aussi au passé et à l'avenir. L'intelligence, le *moi* et le manas se rapportent à tous les moments du temps. L'intelligence se forme une idée non pas seulement d'une fleur placée actuellement sous les yeux qui l'observent ; mais de plus elle se forme l'idée de la fleur qui a été et qui n'est plus, l'idée de la fleur qui n'est pas encore et qui sera. De même encore le *moi* applique la conscience qui le fait ce qu'il est au passé et à l'avenir tout aussi bien qu'au présent. Enfin le manas réunit les matériaux que les sens lui apportent dans le moment actuel ; mais en outre il réunit ceux qu'ils lui ont apportés, comme il réunit même ceux qu'ils lui apporteront.

Dans ces explications des commentateurs je n'ai rien à contester, si ce n'est le rôle prêté au manas et au *moi*. Il est difficile de comprendre, d'après la nature des fonctions qu'on leur a précédemment assignées, comment le manas, qui ne fait que recueillir les sensations diverses, peut se rapporter à un autre moment du temps que le présent, quand toutes les sensations s'y rapportent exclusivement. Il est également difficile de comprendre comment le *moi*, que l'on a confondu avec la conscience, peut s'appliquer au passé et au futur. Il semble que s'il doit y avoir au monde quelque chose d'actuel, c'est la conscience, c'est-à-dire ce sentiment intime de notre propre pensée, qui n'existe qu'au moment indivisible où nous le concevons par un retour de la réflexion sur nous-mêmes. Je ne nie pas, bien entendu, que nous n'ayons le sentiment de notre identité dans le passé et dans l'avenir tout aussi bien que dans le présent. Je ne nie

pas que nous ne sentions que nous sommes bien actuellement le même être qui a été, le même être qui sera. Mais c'est là un acte de mémoire; ce n'est pas un acte de *moi*, un acte de conscience proprement dit; et quand on sépare l'intelligence du *moi*, comme le fait Kapila, on n'a plus le droit, à ce qu'il semble, de pouvoir dire que le *moi* s'applique au passé et au futur tout aussi bien qu'au présent. Je ferais la même objection contre la fonction du manas : isolé de l'intelligence, il ne peut avoir la mémoire et l'induction, qui n'appartiennent qu'à elle seule.

Mais peut-être ne faut-il pas séparer les trois termes de l'organe intérieur autant que le font les commentateurs, et peut-être faut-il s'attacher davantage à l'unité que je signalais tout à l'heure, et que le Sânkhya s'efforce de constituer. L'intelligence, le *moi* et le manas ne forment qu'un seul organe : c'est l'organe intérieur. Or, il est vrai que l'organe intérieur, pris dans sa totalité, peut s'appliquer indifféremment aux trois moments du temps; il n'est pas simplement actuel comme l'organe extérieur : par la mémoire, il atteint le passé; par la sensibilité, il atteint le présent; par l'induction, il peut atteindre jusqu'à l'avenir. Ceci revient à dire, ce qui est parfaitement vrai, que les sensations et les perceptions sont toujours et nécessairement actuelles, mais que les idées peuvent concerner ou des objets présents, ou des objets passés, ou même des objets à venir. La doctrine du Sânkhya, entendue ainsi, est irréprochable; et il faut ajouter, pour être juste, qu'elle témoigne d'une observation psychologique très-fine et très-sagace. Je ne crois pas que, même dans les analyses si complètes et si exactes de l'école écossaise, ce phénomène ait été mieux étudié.

Dans les Soûtras de Kapila, l'unité de l'organe intérieur et sa supériorité sur les autres organes sont exprimées d'une manière plus explicite encore que dans la Kârikâ. Le philosophe assigne à l'intelligence une domination complète sur les autres facultés, et il cherche à en donner les principales raisons. Dans un premier soûtra, c'est le manas et non

l'intelligence que Kapila place aussi haut; mais, comme dans un soûtra suivant, c'est à l'intelligence exclusivement qu'il accorde cette prérogative, le commentateur Vidjnâna Bhiskhou s'est cru autorisé à substituer l'intelligence au manas en interprétant les Soûtras. Soit qu'on s'en tienne au texte même, soit qu'on adopte l'interprétation de Vidjnâna, l'unité du principe intellectuel n'en est pas moins attestée ; et ce point est fondamental dans la psychologie du Sânkhya.

Lecture 2, soûtra 39, Kapila dit :

« Le manas est le chef et le maître des deux séries d'organes : de l'organe intérieur et de l'organe externe. C'est comme dans le monde, il y a toujours un chef qui dirige les castes inférieures.

Lecture 2, soûtra 40 : « Si le manas a cette supériorité, c'est à cause de sa permanence. »

Lecture 2, soûtra 41 : « Et aussi parce qu'il a la faculté de réunir toutes les autres impressions. »

Lecture 2, soûtra 42 : « Et à cause de l'inférence que l'on peut tirer de la mémoire. »

Lecture 2, soûtra 43 : « Car la mémoire n'appartient pas en propre à l'esprit. »

Lecture 2, soûtra 46 : « Dans l'accomplissement général de tous ces actes, la domination appartient à l'intelligence ; c'est comme dans le monde. »

Telle est donc l'importance que Kapila donne au manas, à l'intelligence. Elle domine les deux autres organes intérieurs, comme le ministre d'un roi dirige et domine les fonctionnaires placés sous ses ordres, les chefs de village et les autres. Elle se fait obéir de ses instruments subordonnés, parce qu'il n'y en a pas un seul, excepté elle, qui soit capable de réunir et de gouverner les mouvements divers que tous les autres accomplissent. Même en supposant qu'il y en

eût un parmi eux qui pût concentrer toutes ces impressions différentes, il ne pourrait pas encore remplacer l'intelligence; car il ne saurait avoir les qualités qui la distinguent. La première des qualités de l'intelligence, c'est qu'elle est constamment la même; ses fonctions ne changent pas, et tandis que les organes inférieurs sont livrés à de perpétuelles modifications, elle ne varie point et ne cesse de présider au gouvernement qui lui appartient. Il n'y a qu'elle, en outre, qui possède la mémoire; il ne suffirait pas qu'elle pût recueillir toutes les impressions, toutes les modifications des organes; il faut encore qu'elle puisse les conserver et les retrouver toutes les fois qu'elle le désire. De cette seule faculté que possède l'intelligence, on pourrait inférer qu'elle est supérieure à tous les organes. La mémoire ne leur appartient pas, et un tel privilége montre assez que l'intelligence est au-dessus d'eux. Il faut ajouter que l'intelligence a cet avantage exclusif, non pas seulement à l'égard des organes inférieurs, mais encore à l'égard de l'âme, de l'esprit lui-même. La mémoire n'appartient pas directement à l'âme : elle appartient à l'intelligence; qui en fournit tous les matériaux à l'âme, comme elle lui fournit aussi tous les matériaux de la sensibilité.

On verra, du reste, un peu plus loin (sloka trente-cinq de la Kârikâ), qu'Isvara Krishna ne prête pas à l'intelligence un moindre rôle que ne le fait Kapila lui-même.

(*La suite à une prochaine livraison*).

DISCOURS

PRONONCÉ

A LA SÉANCE PUBLIQUE ANNUELLE

DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES,

PAR

M. DE TOCQUEVILLE,
Président de l'Académie.

MESSIEURS,

L'Académie, au nom de laquelle j'ai l'honneur de parler aujourd'hui, a été exposée, depuis sa naissance, à d'étranges jugements; on lui a contesté jusqu'à sa raison d'être. On veut bien avouer que les actions de l'homme privé doivent être soumises à une règle permanente, et que la morale est une science. Mais en est-il de même pour ces collections d'hommes qu'on nomme les sociétés? Y a-t-il une science de la politique? On a été jusqu'à le nier, et, ce qui semble assez bizarre, ce sont en général les hommes politiques, c'est-à-dire ceux mêmes qui devaient naturellement pratiquer cette science, qui ont pris une telle liberté vis-à-vis d'elle. Ils se sont permis quelquefois de l'appeler chimérique ou du moins vaine.

Il y a quelque chose d'un peu puéril, ont-ils dit, à s'imaginer qu'il y ait un art particulier qui enseigne à gouverner. Le champ de la politique est trop varié et trop

mouvant pour qu'il soit permis d'y poser les fondements d'une science. Les faits qui seraient la matière de celle-ci n'ont jamais entre eux qu'une fausse et trompeuse ressemblance. L'époque où ils se passent, la condition des peuples chez lesquels on les observe, le caractère des hommes qui les produisent ou qui les subissent les rendent si profondément dissemblables que chacun d'eux ne peut être utilement considéré qu'à part. Le prince qui essayerait de gouverner son peuple à l'aide de théories et de maximes qu'il se serait faites en étudiant la philosophie et l'histoire pourrait s'en trouver fort mal; il est à croire que le simple bon sens lui eût été d'un plus grand usage.

Tel est le langage un peu superbe que j'ai entendu tenir quelquefois par les hommes politiques sur les sciences qui ont la politique pour sujet et sur ceux qui les cultivent.

J'ai toujours trouvé qu'ils avaient grand tort.

Il y a dans la politique deux parts qu'il ne faut pas confondre, l'une fixe et l'autre mobile.

La première, fondée sur la nature même de l'homme, de ses intérêts, de ses facultés, de ses besoins révélés par la philosophie et l'histoire, de ses instincts qui changent d'objet suivant les temps, sans changer de nature, et qui sont aussi immortels que sa race; la première, dis-je, enseigne quelles sont les lois les mieux appropriées à la condition générale et permanente de l'humanité.

Tout ceci est la science.

Et puis il y a une politique pratique et militante qui lutte contre les difficultés de chaque jour, varie suivant la variété des incidents, pourvoit aux besoins passagers du moment et s'aide des passions éphémères des contemporains.

C'est l'art du gouvernement.

L'art diffère assurément de la science, la pratique s'écarte souvent de la théorie, je ne le nie point; j'irai même plus loin, si l'on veut, et je ferai cette concession, d'avouer qu'à mon sens, exceller dans l'un n'est point une raison de réussir dans l'autre. Je ne sais, messieurs, si, dans un pays qui

parmi ses grands publicistes et ses grands écrivains a compté tant d'hommes d'Etat éminents, il est bien permis de dire que faire de beaux livres, même sur la politique ou ce qui s'y rapporte, prépare assez mal au gouvernement des hommes et au maniement des affaires. Je me permets pourtant de le croire et de penser que ces écrivains éminents qui se sont montrés en même temps hommes d'Etat ont brillé dans les affaires, non pas parce qu'ils étaient d'illustres auteurs, mais quoiqu'ils le fussent.

L'art d'écrire suggère, en effet, à ceux qui l'ont longtemps pratiqué des habitudes d'esprit peu favorables à la conduite des affaires. Il les asservit à la logique des idées, lorsque la foule n'obéit jamais qu'à celle des passions. Il leur donne le goût du fin, du délicat, de l'ingénieux, de l'original, tandis que ce sont de gros lieux communs qui mènent le monde.

L'étude même de l'histoire, qui éclaire souvent le champ des faits présents, l'obscurcit quelquefois. Combien ne s'est-il pas rencontré de gens parmi nous qui, l'esprit environné de ces ténèbres savantes, ont vu 1640 en 1789 et 1688 en 1830, et qui, toujours en retard d'une révolution, ont voulu appliquer à la seconde le traitement de la première, semblables à ces doctes médecins qui, fort au courant des anciennes maladies du corps humain, mais ignorant toujours le mal particulier et nouveau dont leur patient est atteint, ne manquent guère de le tuer avec érudition! J'ai entendu quelquefois regretter que Montesquieu ait vécu dans un temps où il n'eût pu expérimenter la politique dont il a tant avancé la science. J'ai toujours trouvé beaucoup d'indiscrétion dans ces regrets; peut-être la finesse un peu subtile de son esprit lui eût-elle fait souvent manquer dans la pratique ce point précis où se décide le succès des affaires; il eût bien pu arriver qu'au lieu de devenir le plus rare des publicistes, il n'eût été qu'un assez mauvais ministre, chose très-commune.

Reconnaissons donc, messieurs, que la science politique

et l'art de gouverner sont deux choses très-distinctes. Mais s'ensuit-il que la science politique n'existe pas ou qu'elle soit vaine?

Si je recherche ce qui empêche certains esprits de l'apercevoir, je trouve que c'est sa grandeur même. La science qui traite de la conduite des sociétés couvre, en effet, l'espace immense qui s'étend depuis la philosophie jusqu'aux études élémentaires du droit civil. Comme elle est presque sans limites, elle ne forme pas un objet distinct pour le regard. On la confond avec toutes les connaissances qui se rapportent directement ou indirectement à l'homme, et dans cette immensité on la perd de vue.

Mais, lorsqu'on s'attache à considérer attentivement cette grande science, qu'on écarte ce qui y touche sans y tenir, les diverses parties qui la composent réellement apparaissent, et l'on finit par se faire une idée nette du tout. On la voit alors descendre, par des degrés réguliers, du général au particulier, et de la pure théorie vers les lois écrites et les faits.

Pour celui qui la considère ainsi, les auteurs qui se sont illustrés en la cultivant cessent de former une foule confuse; ils se divisent en groupes fort distincts et dont chacun peut être examiné à part. Les uns, s'aidant soit des récits détaillés de l'histoire, soit de l'étude abstraite de l'homme, recherchent quels sont les droits naturels qui appartiennent au corps social et les droits que l'individu exerce, quelles lois conviennent le mieux aux sociétés, suivant les formes que celles-ci ont reçues en naissant ou ont adoptées, quels systèmes de gouvernements sont applicables suivant les cas, les lieux, les temps. Ce sont les publicistes; c'est Platon, Aristote, Machiavel, Montesquieu, Rousseau, pour ne citer que quelques noms éclatants.

D'autres essayent le même travail à l'égard de cette société des nations où chaque peuple est un citoyen, société toujours un peu barbare, même dans les siècles les plus civilisés, quelque effort que l'on fasse pour adoucir et régler

les rapports de ceux qui la composent. Ils découvrent et indiquent quel est, en dehors des traités particuliers, le droit international. C'est l'œuvre de Grotius et de Puffendorf.

D'autres encore, tout en conservant à la science politique son caractère général et théorique, se cantonnent dans une seule partie du vaste sujet qu'elle embrasse : c'est Beccaria, établissant quelles doivent être chez tous les peuples les règles de la justice criminelle ; c'est Adam Smith, essayant de retrouver le fondement de la richesse des nations.

Nous arrivons ainsi, toujours resserrant notre sphère, jusqu'aux jurisconsultes et aux grands commentateurs, à Cujas, à Domat, à Pothier, à tous ceux qui interprètent et éclaircissent les institutions existantes, les traités, les constitutions, les lois.

A mesure que nous sommes descendus de l'idée vers les faits, le champ de la science politique se rétrécit et s'affermit ; mais c'est toujours la même science. On peut s'en convaincre si l'on compare entre eux tous les auteurs qui se sont occupés des différentes matières que je viens d'indiquer, et si l'on remarque que, quelque éloignés qu'ils semblent les uns des autres, ils se prêtent néanmoins les mains et s'entr'aident sans cesse. Il n'y a pas de commentateur qui n'ait à s'appuyer souvent sur les vérités abstraites et générales que les publicistes ont trouvées, et ceux-ci ont sans cesse besoin de fonder leur théorie sur les faits particuliers et les institutions expérimentées que les commentateurs ont révélées ou décrites.

Mais je m'étonne, messieurs, d'avoir à démontrer l'existence des sciences politiques, dans un pays où leur puissance éclate de toutes parts. Vous niez ce que sont les sciences politiques et ce qu'elles peuvent ! regardez autour de vous, voyez ces monuments, voyez ces ruines. Qui a élevé les uns, qui a fait les autres ? qui a changé la face du monde de nos jours à ce point, que si votre grand-père pouvait renaître, il ne reconnaîtrait ni les lois, ni les mœurs, ni les idées, ni le costume, ni les usages qu'il a connus ; à peine la langue

qu'il a parlée ? Qui a produit cette révolution française, en un mot, le plus grand des événements de l'histoire ? Je dis le plus grand et non le plus utile, car cette révolution dure encore et j'attends pour la caractériser par un tel mot à connaître son dernier effet ; mais, enfin, qui l'a produite ? Sont-ce les hommes politiques du 18e siècle, les princes, les ministres, les grands seigneurs ? Il ne faut ni bénir ni maudire ceux-là, il faut les plaindre, car ils ont presque toujours fait autrement qu'ils ne voulaient faire, et ont fini par atteindre un résultat qu'ils ont détesté. Les grands artisans de cette révolution formidable sont précisément les seuls hommes de ce temps-là qui n'ont jamais pris la moindre part aux affaires publiques : ce furent les auteurs, personne ne l'ignore, c'est la science politique, et souvent la science la plus abstraite, qui ont déposé dans l'esprit de nos pères tous ces germes de nouveautés d'où sont écloses soudainement tant d'institutions politiques et de lois civiles, inconnues à leurs devanciers.

Et remarquons que ce que les sciences politiques ont fait là avec une puissance si irrésistible et un si merveilleux éclat, elles le font partout et toujours, quoique avec plus de secret et de lenteur ; chez tous les peuples civilisés, les sciences politiques donnent la naissance ou du moins la forme aux idées générales, d'où sortent ensuite les faits particuliers au milieu desquels les hommes politiques s'agitent, et les lois qu'ils croient inventer ; elles forment autour de chaque société comme une sorte d'atmosphère intellectuelle où respire l'esprit des gouvernés et des gouvernants, et où les uns et les autres puisent, souvent sans le savoir, quelquefois sans le vouloir, les principes de leur conduite. Les barbares sont les seuls où l'on ne reconnaisse dans la politique que la pratique.

Notre Académie, messieurs, a pour mission de fournir à ces sciences nécessaires et redoutables un foyer et une règle. Elle doit les cultiver en pleine liberté, mais n'en jamais sortir, et se rappeler toujours qu'elle est une société savante,

et non un corps politique. La dignité de ses travaux en dépend.

C'est, du reste, ce qu'elle a toujours fait, et l'on n'a à lui demander maintenant que de rester d'accord avec elle-même. Toujours l'Académie a eu soin de se tenir à l'écart des partis, dans la région sereine de la théorie pure et de la science abstraite. Non-seulement elle s'y est renfermée elle-même, mais elle a fait un constant effort pour y attirer et y retenir les esprits que venaient incessamment distraire les passions du moment et le bruit des affaires. Les sujets qu'elle a mis au concours l'attestent, et le concours même que nous allons juger aujourd'hui achève de le prouver.

La première question qu'elle avait posée était celle-ci :

« Comparer la philosophie morale et politique de Platon et d'Aristote avec les doctrines des plus grands philosophes modernes sur les mêmes matières. Apprécier ce qu'il y a de temporaire et de faux, et ce qu'il y a de vrai et d'immortel dans ces différents systèmes. »

La carrière ainsi ouverte est immense ; elle renferme l'histoire presque entière des sciences morales et politiques : or, de toutes les sciences, ce sont celles-là dont l'esprit humain s'est le plus tôt et le plus constamment occupé. Une étude si vieille et si suivie doit avoir produit un nombre presque infini de notions différentes et de systèmes divers. Résumer cet immense travail de l'intelligence et le juger, semble une œuvre qui non-seulement dépasse les limites d'un mémoire, mais celles d'un livre. L'entreprise est difficile, en effet ; elle n'est pas impraticable.

Il y a cette grande différence, parmi beaucoup d'autres, entre les sciences physiques et les sciences morales, que le champ des premières est presque sans bornes, puisqu'il n'a de bornes que celles de la nature, tandis que les autres sont renfermées dans l'étude d'un seul sujet, l'homme, et, bien que cet unique objet varie beaucoup d'aspect, suivant les individus et les temps, et que d'ailleurs la demi-obscurité qui l'environne toujours prête à toutes sortes d'illusions

et d'erreurs, cependant le nombre d'idées-mères que ces sciences ont produites n'est pas aussi grand qu'on pourrait le penser en songeant à tous ceux qui s'en sont occupés.

Il est incroyable combien de systèmes de morale et de politique ont été successivement trouvés, oubliés, retrouvés, oubliés encore pour reparaître un peu plus tard, toujours charmant ou surprenant le monde comme s'ils étaient nouveaux, et attestant l'ignorance des hommes, et non la fécondité de l'esprit humain.

Il serait peut-être permis d'appliquer aux sciences morales et politiques ce que Mme de Sévigné dit si agréablement de l'amour, qu'il est un grand recommenceur. Il leur arrive souvent, en effet, de répéter ce qu'elles ont dit déjà d'une autre manière. Elles n'offrent qu'un petit nombre de vérités qui ne soient pas fort anciennes, et peu d'erreurs qui ne parussent très-décrépites, si l'on savait la date de leur naissance. C'est ainsi que la plupart de ces faiseurs de théories sociales que nous voyons de nos jours, et qui nous semblent, avec raison, si dangereux, nous paraîtraient de plus fort ennuyeux, si nous avions plus d'érudition et plus de mémoire.

Il est donc possible, en étudiant les plus illustres auteurs qui ont traité des sciences morales et politiques dans les différents siècles, de retrouver quelles sont en ces matières les principales idées qui ont eu cours dans le genre humain, de les réduire en un assez petit nombre de systèmes, de les comparer ensuite entre elles et de les juger. La difficulté de cette tâche paraît toutefois avoir effrayé l'esprit des concurrents. Un seul s'est présenté : son travail a attiré l'attention sérieuse de l'Académie, et la mérite ; toutefois il n'a pu la déterminer à accorder cette année de prix. Elle espère que de nouveaux concurrents se présenteront, et surtout que l'auteur de l'unique mémoire qui lui a été remis pourra lui-même perfectionner l'œuvre déjà remarquable qu'il lui a soumise. Elle remet donc la question au concours pour 1853. Tous ceux qui cultivent ces nobles études dont l'homme et la société sont l'objet penseront sans doute, l'Académie l'es-

père, que, s'il est peu de sujets plus difficiles à traiter que celui qu'elle propose, il n'y en a pas de plus grand et de plus beau.

La section de législation avait également posé cette question :

« Quelles sont, au point de vue juridique et au point de vue philosophique, les réformes dont notre procédure civile est susceptible ? »

Vous le voyez, messieurs, ici l'horizon se resserre. Ce dernier sujet est aussi particulier que l'autre était général. Il ne s'agit plus de l'homme, mais du plaideur.

La procédure, il faut bien le reconnaître, n'est pas fort en honneur dans le public ; on se permet souvent de la confondre avec la chicane. Elle vaut mieux toutefois que sa renommée, et l'on a tort de la juger par l'abus qui s'en fait ; car, sans elle, le juge et le plaideur agiraient sans règles dans tout ce qui précède et suit l'arrêt, et le domaine de la loi serait encore, dans bien des cas, l'empire de l'arbitraire. Or, l'arbitraire dans la justice, c'est le cachet même de la barbarie ; aussi les peuples civilisés ont-ils toujours attaché une grande importance aux règles de la procédure.

Les peuples libres, surtout, ont toujours été de grands procéduriers ; ils ont tiré bon parti des formes pour la défense de leur liberté, et on les a vu opposer avec plus d'avantage au pouvoir les mille petites formalités que la procédure fournissait, que les droits généraux garantis par la constitution ; de même qu'il arrive souvent aux voisins de la mer de réussir mieux à prévenir ses ravages, en semant sur ses grèves de petits roseaux à l'aide desquels ils divisent et retardent son effort, qu'en y élevant de hautes digues qu'elle renverse. Cette partie si importante de nos lois en est pourtant restée la plus imparfaite.

Les novateurs qui, depuis soixante ans, ont tout transformé en France, n'ont pour ainsi dire pas modifié, malgré l'envie qu'ils en avaient, les lois relatives à l'administration

de la justice civile. Napoléon lui-même y a échoué. Tant d'efforts réunis n'ont pu arriver qu'à changer ces lois de place, mais non de nature. Des ordonnances de nos anciens rois, on n'a fait que les transporter dans nos codes. Aussi ai-je toujours pensé que, quand on dit qu'il n'y a rien parmi nous qui soit à l'abri des révolutions, on exagère un peu, la procédure civile pourrait bien y être; il est à croire qu'elle conservera ce rare privilége jusqu'à ce que quelque grand écrivain fasse pour elle ce que Filangieri et Beccaria ont fait pour la procédure criminelle, qu'il la tire de la poussière et de l'obscurité des études et des greffes, et, l'exposant au grand jour, parvienne à la soustraire aux préjugés intéressés de la pratique, pour la soumettre aux notions générales de la philosophie et du bon sens.

C'est ce que l'Académie a essayé de faire en posant les questions que nous venons d'indiquer, et dix concurrents ont répondu à son appel.

Trois mémoires ont mérité ses éloges; le but a été approché, mais il n'a pas encore été atteint, et l'Académie jugeant, par les mémoires qui lui ont été transmis, de l'importance du sujet et des espérances qu'on doit concevoir sur l'utilité des travaux qu'il provoque, remet la question au concours pour 1853.

Trois prix étaient proposés pour cette année. L'Académie vient d'avoir le regret de refuser les deux premiers. Elle se félicite de pouvoir accorder le troisième.

Ce prix a été obtenu par M. Bodin, docteur en droit, avocat à la cour d'appel de Paris. La question qui a suggéré le mémoire ou plutôt le livre de M. Bodin, car le travail dont nous allons parler a l'étendue et le mérite d'un grand traité sur la matière, était celle-ci :

« Rechercher l'origine de l'ordre judiciaire en France, en retracer l'histoire et remettre en lumière les principes de son organisation actuelle. »

Tous les peuples, messieurs, doivent s'intéresser à l'histoire et à la constitution de la justice; car le pouvoir judi-

claire est peut-être, à tout prendre, celui de tous qui influe le plus sur la condition journalière de chaque citoyen.

Mais que de raisons particulières n'avons-nous pas, nous autres Français, pour nous enquérir de ce qu'a été parmi nous la justice? Quand je cherche quelles sont les deux classes d'hommes qui ont le plus contribué à former les traits de notre caractère national, je trouve que ce sont les écrivains et les magistrats.

Les premiers ont donné à l'esprit français le tempérament tout à la fois vigoureux et délicat que nous lui voyons, le naturel curieux, audacieux, inquiet, souvent factieux et toujours indocile, qui agite sans cesse l'Europe et nous-mêmes. Les seconds nous ont légué des mœurs judiciaires, un certain respect de l'indépendance individuelle et un goût persévérant pour les formes et les garanties juridiques, qui nous suit au milieu même des dérèglements des révolutions et de l'indifférence qui leur succède.

Faire l'histoire de la littérature et de la justice en France, c'est rechercher les origines de nous-mêmes.

M. Bodin s'est acquitté d'une manière fort remarquable de cette tâche en ce qui regarde la justice. Il nous retrace les vicissitudes de l'ordre judiciaire en France depuis les Romains jusqu'à nos jours. Les détails peut-être un peu nombreux qui remplissent ce vaste tableau n'empêchent pas toutefois d'en saisir l'ensemble, et la vue générale en est imposante. La partie historique de ce mémoire est donc très-digne de nos éloges. La portion philosophique de l'œuvre n'égale pas l'autre et lui nuit un peu. Il est plus facile, en effet, de bien décrire que de bien juger. L'Académie eût aussi désiré retrouver plus d'éclat dans la pensée et plus de coloris dans le style. Il semble que l'auteur soit meilleur dessinateur que grand peintre. Mais son ouvrage n'en reste pas moins un beau travail qui honore autant celui qui l'a produit que le corps savant qui l'a inspiré.

Après avoir jugé les mémoires qui devaient concourir en 1851, l'Académie a dû s'occuper de choisir des sujets nou-

veaux. Deux sont indiqués cette année par elle. Le premier a été fourni par la section de philosophie : il se rapporte à l'un des phénomènes les plus mystérieux que puisse présenter cet être si plein de mystères qu'on appelle l'homme.

Qu'est-ce que le sommeil? Quelle différence essentielle y a-t-il entre rêver et penser. Le somnambulisme artificiel, qui n'est pour ainsi dire que le perfectionnement du rêve, le rêve utilisé, existe-t-il? Quel est cet état singulier durant lequel plusieurs des facultés de l'esprit humain semblent plutôt agrandies que restreintes, sauf la première de toutes, la volonté, qui y reste aveugle ou subordonnée? Peut-on se rendre compte de ces phénomènes selon les règles d'une saine méthode philosophique?

La seconde question qui a été posée cette année intéresse tout à la fois la société et la famille. L'Académie demande qu'on examine au point de vue moral et économique le meilleur régime auquel les contrats de mariage peuvent être soumis.

Vous savez, messieurs, que M. le baron Félix de Beaujour a fondé un prix quinquennal, destiné à l'auteur du meilleur livre sur le soulagement de la misère.

Le livre que demande cette année-ci l'Académie aux concurrents est un manuel de morale et d'économie politique à l'usage des classes ouvrières.

Tous les temps ont vu des travailleurs et des pauvres; mais ce qui semble particulier au nôtre, c'est l'opinion, si répandue de nos jours, qu'il existe quelque part un spécifique contre ce mal héréditaire et incurable de la pauvreté et du travail, et qu'avec un peu de bonne volonté les gouvernants parviendraient aisément à le découvrir. On consent àa ccorder à chaque pouvoir qui naît un temps raisonnable pour trouver et appliquer cette médication nouvelle, et, s'il y manque, on est toujours prêt à chasser ce médecin ignorant pour appeler un autre docteur. Les expérimentations se suivent, et les générations se succèdent sans que l'erreur se dissipe,

et l'on va toujours courant après la même chimère à travers les mêmes ruines.

L'Académie, en posant la question que je viens d'énoncer, a eu pour but de combattre cette idée fausse dont tant de maux découlent. Elle désire, à cet effet, que les concurrents s'attachent à répandre parmi les classes ouvrières auxquelles ils s'adressent quelques-unes des notions les plus élémentaires et les plus certaines de l'économie politique; qu'ils leur fassent bien comprendre, par exemple, ce qu'il y a de permanent et de nécessaire dans les lois économiques qui régissent le taux des salaires; pourquoi ces lois, étant en quelque sorte de droit divin, puisqu'elles ressortent de la nature de l'homme et de la structure même des sociétés, sont placées hors de la portée des révolutions, et comment le Gouvernement ne peut pas plus faire que le salaire s'élève quand la demande du travail diminue, qu'on ne peut empêcher l'eau de se répandre du côté où penche le verre.

Mais ce que l'Académie désire surtout, c'est que les différents auteurs qu'elle provoque mettent en lumière cette vérité que le principal remède à la pauvreté se trouve dans le pauvre même, dans son activité, sa frugalité, sa prévoyance; dans le bon et intelligent emploi de ses facultés, bien plus qu'ailleurs; et que si, enfin, l'homme doit son bien-être un peu aux lois, il le doit beaucoup à lui-même : encore pourrait-on dire que c'est à lui seul qu'il en est redevable; car, tant vaut le citoyen, tant vaut la loi.

N'est-il pas étrange, messieurs, qu'une vérité si simple et si claire ait sans cesse besoin d'être restaurée, et qu'elle semble s'obscurcir dans nos temps de lumières? Hélas! il est facile d'en dire la cause; les vérités mathématiques, pour être démontrées, n'ont besoin que d'observations et de faits; mais, pour saisir et croire les vérités morales, il faut des mœurs.

L'Académie ne demande pas aux concurrents un *Traité*, mais un *Manuel;* c'est-à-dire qu'elle les invite à faire un ouvrage court, pratique, à la portée de tous, qui soit écrit

pour le peuple enfin, sans avoir pourtant la prétention de reproduire le langage du peuple, genre d'affectation aussi contraire à la diffusion de la vérité parmi les classes inférieures que pourrait l'être la recherche du bel esprit. L'importance qu'elle attache à ce petit livre se manifeste par le prix de 10,000 fr. qu'elle promet à celui qui en sera l'auteur. Mais elle annonce d'avance qu'elle n'accordera ce prix que s'il sort du concours une œuvre remarquable et propre à remplir le dessein qu'elle a conçu.

Je m'arrête ici, messieurs ; il est temps de céder la parole à M. le secrétaire perpétuel, qui va vous entretenir d'un de nos confrères dont l'Académie regrette la perte et vénère la mémoire, de M. Droz. Louer les écrits et retracer les actions de celui-ci, ce n'est pas sortir du cercle de nos études ni faillir à notre grande mission ; car l'honnête s'enseigne mieux encore par l'exemple que par le précepte, et le meilleur cours de morale, j'en demande pardon à mes honorables confrères de la section de philosophie, sera toujours la vie d'un homme de bien, retracée par un historien qui comprend et sait faire aimer la vertu.

NOTICE HISTORIQUE

SUR LA VIE ET LES TRAVAUX

DE M. DROZ

PAR M. MIGNET

Secrétaire perpétuel de l'Académie.

Messieurs,

Penser en sage, agir en homme de bien, c'est le sûr moyen de vivre heureux et de laisser une mémoire honorée. Peu d'hommes, de nos jours, ont porté aussi loin que M. Droz cette maxime qui a servi de règle à sa vie et d'inspiration à ses œuvres; peu d'hommes ont poussé plus avant que lui l'étude et la pratique de la sagesse. Pendant cinquante années, il en a donné, avec non moins d'agrément que de solidité, les belles théories dans ses livres comme les exemples persuasifs dans ses actions.

Il est rare de trouver un si parfait accord entre l'écrivain et l'homme. Les nombreux ouvrages que M. Droz a composés et qui faisaient de lui un des membres nécessaires de cette Académie, puisqu'ils embrassaient presque toutes les sciences qu'elle cultive, ont eu pour objet l'instruction et l'utilité de ses semblables. Ne séparant jamais les doctrines de leurs applications, M. Droz a reconnu la vérité qu'elles

contenaient au bien qu'elles pouvaient produire. Il a cherché dans l'observation de la morale un moyen de bonheur. Il a interrogé la politique sur les règles de conduite les plus propres à rendre les gouvernements stables et les peuples satisfaits. Il a tiré de l'économie politique les principes d'après lesquels le bien-être des individus et la prospérité des Etats s'accroissent, sans que les caractères des uns se corrompent et que les ressorts des autres s'affaiblissent. Enfin il a demandé à l'histoire ses plus difficiles enseignements, l'art si peu connu de ménager les transitions politiques, de pourvoir aux besoins graduels des sociétés humaines pour ne pas succomber aux mouvements soudains de leurs passions, d'accomplir à propos, c'est-à-dire avec la sagacité de la prévoyance et la tempérance de la force, les réformes qui préviennent les révolutions. Moraliste attrayant, publiciste sévère, économiste mesuré, historien judicieux et quelquefois profond, M. Droz a mis au service des hommes son savoir et son talent, sa pensée et son expérience. C'est à tous ces titres, messieurs, que je vais vous entretenir de lui dans un discours qui sera grave comme son esprit, simple et tempéré comme sa vie.

François-Xavier-Joseph Droz naquit à Besançon, le 31 octobre 1773, d'une famille appartenant depuis plusieurs générations à la magistrature. Son grand-père avait été avocat du roi à Pontarlier; son père, M. Droz de Rozel, était trésorier de France et procureur du roi au bureau des finances de la Franche-Comté. Deux de ses oncles paternels siégeaient au parlement souverain de cette province. L'aîné d'entre eux, secrétaire de l'Académie de Besançon et correspondant de l'Académie des inscriptions, n'était pas seulement un habile magistrat, c'était un écrivain distingué.

C'est au milieu de cette famille vouée à l'administration de la justice, unissant à l'amour des lois le culte des lettres, que fut élevé Joseph Droz. Il y puisa des habitudes d'austère équité et des principes d'invariable droiture. Après des études brillantes faites au collége de Besançon et com-

plétées auprès de son père, homme aussi éclairé que bon, il se disposait à suivre le barreau pour entrer plus tard dans la magistrature ; mais la révolution de 1789 le détourna de la carrière paternelle. Les parlements furent supprimés, et, dans le vaste bouleversement de l'ordre ancien, disparurent toutes les positions qui tenaient à son existence, se dissipèrent toutes les espérances qui reposaient sur son maintien. Le jeune Droz ne s'en affligea point. Applaudissant à une révolution qui abolissait les priviléges pour établir le droit commun, qui promettait de régler la société par la loi, d'en bannir l'arbitraire, d'y introduire l'égalité civile, d'y fonder un gouvernement juste et libre, il considéra beaucoup moins ce qu'il allait y perdre que ce que tout le monde devait y gagner, et il en embrassa les principes contre ses intérêts. La magistrature lui faisant défaut, il tourna sa pensée vers une autre carrière qu'il ne devait aussi qu'entrevoir, la diplomatie.

Un de ses oncles maternels, M. de Sémonin, s'y était distingué durant près d'un demi-siècle, dans des emplois considérables et variés. Après avoir longtemps servi dans les ambassades, devenu en 1761 le coopérateur du duc de Choiseul-Praslin en qualité de premier commis des affaires étrangères, garde des archives depuis 1772, il se trouvait en disposition comme en mesure d'être utile à son jeune parent. Mais son jeune parent fut envoyé un peu trop tard auprès de lui ; il arriva à Paris le lendemain du 10 août 1792. La monarchie venait de crouler. M. de Sémonin n'était plus rien ; la république séparait la France du reste de l'Europe, et partout la diplomatie allait faire place à la guerre.

M. Droz, qui a écrit plus tard : *Nos républiques sont des monarchies où le trône est vacant*, se laissa un moment séduire à cette forme politique, et son enthousiasme l'entraîna même à la frontière pour y défendre les principes de la révolution et le sol menacé de la patrie. Il partit comme volontaire dans le 12e bataillon du Doubs. Elu par ses camarades capitaine de grenadiers, il fit les campagnes de 1793 à

1796 sous Schérer et sous Desaix. Il partagea les rudes fatigues, les longues privations, les patriotiques exploits des austères et vaillantes armées de Sambre-et-Meuse et du Rhin. Il était dans ces intrépides bataillons qui chassèrent les Autrichiens de notre territoire envahi, leur enlevèrent en quelques semaines les quatre fortes places de Landrecies, le Quesnoy, Condé, Valenciennes qu'ils avaient mis un an à prendre, les repoussèrent, après avoir emporté Mayence, jusqu'au delà du grand fleuve qui servait autrefois de limite entre la Germanie et la Gaule, et dont la victoire et les traités allaient faire pour vingt ans la frontière glorieuse de la France.

La guerre était à ses yeux un devoir tant que durait le danger public; mais elle n'était pas une vocation. Aussi, après avoir payé bravement sa dette pendant environ quatre années, il s'autorisa de sa santé chancelante pour demander et obtenir son congé, alors que la France triomphait de l'Europe et que les traités de Bâle avaient déjà diminué le nombre de ses ennemis et agrandi ses frontières. Au mois d'août 1796, il revint, à Besançon, se livrer à la culture des lettres et à la pratique de la philosophie.

Il est des temps où l'on pense sans cesser de croire. Le doute philosophique n'avait pas conduit Descartes au doute religieux, la pensée de Pascal s'était humiliée sous le joug de la foi, et le puissant esprit de Bossuet n'avait eu aucune peine à s'arrêter avec respect devant les impénétrables mystères de la révélation. Cette réserve de l'intelligence encore docile ne s'était pas transmise du 17e siècle au 18e, qui avait porté un examen hardi sur les fondements de la croyance comme sur ceux de la société. Disciple d'une philosophie qui avait soustrait les générations nouvelles à toutes les anciennes soumissions, M. Droz, en même temps qu'il s'était épris de la liberté, avait cru à la puissance illimitée de la raison. Il avait cessé de suivre le culte de ses pères. Mais plus il en repoussait, pour me servir de ses expressions, les dogmes et les pratiques, plus il s'attachait aux principes de la morale. « Je veux, disait-il, prouver à ceux qui me

jugent avec sévérité qu'un déiste peut égaler ou surpasser un chrétien dans la pratique des devoirs envers les hommes. J'aurais désiré devenir parfait, pour l'honneur de ma croyance. »

Sentant en lui une pieuse ardeur pour les hautes idées de Dieu, les belles espérances de l'immortalité, la sainteté des lois morales, il se crut en possession de la vérité pure. Il se proposa tout ensemble de la contempler et de l'appliquer. Fortifier son esprit afin de l'élever de plus en plus vers le divin auteur des choses et des êtres, en comprenant de mieux en mieux ses desseins ; connaître les règles harmonieuses qu'il a données à la vie, afin de s'y conformer ; se respecter constamment soi-même, éclairer les autres, être juste pour être calme, bon pour être heureux ; ne se laisser entraîner ni par la cupidité ni par l'ambition ; jouir des biens faciles et réels mis par la Providence à la portée des hommes : voilà les résolutions que prit ce jeune sage, et qu'il a suivies pendant sa longue carrière.

Un événement qui dérange d'ordinaire les plans des hommes, fussent-ils les plus grands philosophes du monde, le confirma dans les siens. Il éprouva une grande passion. « Je devins, dit-il, éperdument amoureux d'une jeune personne dont les admirables qualités se peignaient sur sa charmante figure. » — Cette jeune personne était la fille du chirurgien-major de la citadelle de Besançon, la cousine germaine de trois hommes devenus depuis célèbres dans les armes, dans le droit, dans les lettres : du général Pajol, du jurisconsulte Proudhon, de l'ingénieux écrivain Charles Nodier. Mlle Françoise-Blanche-Bénigne Proudhon, qu'épousa M. Droz, en suivant encore plus son inclination que le gré de ses parents, n'avait pas de fortune, mais possédait une beauté rare, une grâce exquise, beaucoup d'esprit naturel sans grande culture, et, ce qui valait encore mieux que l'esprit, une bonté parfaite, un caractère enjoué, une âme généreuse qui la rendait digne de s'unir à cet homme de bien, auquel elle apporta pour dot un attachement et une félicité qui devaient durer un demi-siècle.

Le mérite déjà reconnu de M. Droz et le vœu de l'opinion l'appelèrent alors dans la chaire des belles-lettres ouverte à l'école centrale de Besançon. Il y porta un savoir étendu, un esprit ferme, un goût délicat, un talent orné, et vit accourir autour de lui la jeunesse privée depuis longtemps de la nourriture de l'intelligence et avide de la recevoir. De ses leçons sortit, en l'an 7, un volume sur l'*Art oratoire*, où se révèle en partie M. Droz comme écrivain. Mais il déploya bientôt les qualités du publiciste dans un cours de législation générale, qu'il entreprit comme pour remplir une lacune de l'enseignement nouveau. Il s'y fit déjà le juge des philosophes du 18e siècle, et ne montra pas plus de condescendance pour les écarts de l'innovation qu'ils n'en avaient eu eux-mêmes pour les préjugés de la coutume. Resté l'admirateur de l'éloquence de Rousseau, il se déclara l'adversaire de sa politique, et, à l'aide de l'histoire, il rectifia cette théorie abstraite et fausse qui avait égaré tant d'esprits, dont s'étaient autorisés tant d'excès, inconséquent retour vers l'enfance des sociétés humaines, protestation inintelligente contre les progrès du monde, condamnant les peuples à être pauvres pour être libres, leur laissant, comme on ne l'avait que trop vu, la corruption sans leur donner le bien-être, les rendant violents sans les rendre simples, et ajoutant tous les vices de l'ignorance à tous les maux de la passion. M. Droz demande, avec Montesquieu, que les lois des sociétés soient en rapport avec leurs besoins, et que l'état de chaque pays commande sa législation. Les peuples avancés doivent unir, d'après lui, les richesses matérielles, fruit du travail, aux libertés civiles, garantie de la dignité sociale, et monter successivement les degrés divers de la liberté politique, à mesure qu'ils se sont rendus capables d'y atteindre et de s'y tenir. Dans cet enseignement, M. Droz est déjà de l'école historique sans cesser d'appartenir à l'école philosophique, empruntant à l'une son expérience, gardant de l'autre sa générosité. Il aime mieux les gouvernements mixtes, comme étant les meilleurs et les plus complets. Les

gouvernements simples ne conviennent que pour soumettre ou pour détruire : dans les mains de tous ils sont l'anarchie, dans les mains d'un seul ils sont le despotisme ; ils bouleversent les peuples ou les accablent.

C'est à Paris que M. Droz avait publié, en 1799, son livre sur *l'Art oratoire*, et qu'en 1801, il avait fait imprimer, sur les *Lois relatives aux progrès de l'industrie*, un écrit dans lequel il se montrait économiste aussi savant qu'habile ; c'est à Paris qu'il vint s'établir en 1803, après la suppression des écoles centrales. Les goûts de l'esprit et les conseils de l'amitié l'y attirèrent également. Dans les voyages qu'il avait coutume d'y faire chaque année, un de ses plus chers condisciples, resté jusqu'au dernier jour son excellent ami, M. Clément, qui a si longtemps et si sagement représenté le département du Doubs dans nos assemblées, lui avait fait connaître le spirituel Andrieux et le fécond Picard, avec lesquels il s'était étroitement lié. Il avait été introduit aussi dans la société philosophique d'Auteuil, dont Cabanis était le chef. Afin d'ajouter à son modeste patrimoine le fruit de son travail, il écrivit dans les journaux littéraires du temps. Toutes les œuvres de l'esprit l'attiraient ; aucun art ne lui était indifférent. La musique trouvait en lui un appréciateur délicat, et il jugeait un tableau aussi finement qu'une pièce de théâtre. L'amour qu'il ressentait pour le beau, presque aussi vif que celui qui l'entraînait vers l'honnête, une sorte d'imagination qui l'aidait à pénétrer jusqu'où la raison toute seule n'aurait pu le conduire, une élévation naturelle de langage, à défaut de verve la réflexion, de promptitude la sûreté, de mouvement la chaleur, faisaient de lui un critique, sinon toujours brillant et léger, au moins toujours judicieux et noble.

Mais c'était pour exécuter d'autres travaux qu'il s'était rendu à Paris. Il y était venu avec des projets d'ouvrages sérieux ; il y débuta néanmoins, en s'appuyant de l'avis de Cabanis et d'Andrieux, par la publication d'un roman. *Lina ou les Enfants du ministre Albert*, tel fut le titre sous lequel

M. Droz plaça, dans un cadre romanesque, une histoire d'amour simple et touchante qui avait récemment ému l'une des plus hautes vallées de la Suisse.

Idylle au début, drame tragique à la fin, ce petit livre fut écrit par M. Droz sous la forme épistolaire, qu'avaient mise à la mode Richardson dans *Clarisse*, Rousseau dans la *Nouvelle Héloïse*, et Gœthe dans *Werther*. Cette forme, à l'aide de laquelle on peut mêler des analyses délicates à des récits animés, placer des dissertations philosophiques à côté de tableaux passionnés, et qui permet d'être éloquent sans empêcher d'être dramatique, M. Droz l'adopta pour mieux éclairer le but moral qu'il se proposait d'atteindre. Il voulait instruite en touchant, enseigner la tempérance de l'âme en montrant le danger de ses agitations, conseiller la stricte surveillance de soi-même en faisant voir jusqu'où entraînent ses moindres relâchements.

Après avoir cherché dans cet ouvrage à détourner des malheurs de la passion, M. Droz exposa dans un autre, de forme plus sérieuse, les douces félicités de la règle. Il fit un traité sur ce qui semble le plus rebelle à la théorie, sur le bonheur que chacun entend et prend à sa façon. Franklin avait enseigné l'*art d'être vertueux*, M. Droz esquissa l'*art d'être heureux*. L'homme peut-il arriver au bonheur par une sage habileté? A voir ce qu'il est, il semble difficile d'en douter; à voir ce qu'il fait, il devient difficile de le croire. Doué d'une organisation admirable, ayant les facultés les plus variées et les sentiments les plus beaux; mis en rapport avec la nature, dont il triomphe par sa force et qu'il fait servir à ses besoins par son intelligence; formant la société si douce de la famille dans la société si rassurante de l'Etat; devant aux puissantes et durables associations qui agrandissent les ressources de chacun, par le concours de tous, les découvertes des siècles comme héritage, leur expérience comme direction; ayant pour animer son existence le travail, pour l'embellir l'imagination, pour la diriger la prévoyance, il se rendrait infailliblement heureux s'il restait

fidèle aux conditions bien comprises de son être, s'il marchait sans lassitude et sans écart dans les voies droites de la vie.

C'est ce que M. Droz a cherché à établir. Son livre, où le bonheur n'est pas séparé de la bonne conduite, est un traité d'hygiène morale. Il y regarde la modération comme la santé de l'âme; s'il règle tout dans la nature humaine, il n'y sacrifie rien. Il ne méconnaît aucun de nos besoins, mais il ne tolère aucun de nos excès; il veut l'emploi de toutes nos forces, mais sans en permettre l'abus, et il se complaît dans tous nos sentiments pourvu qu'ils ne nous apportent pas des souffrances en devenant des passions. La raison doit être la suprême directrice de la vie. Etendre son intelligence, fortifier son caractère, chercher ses jouissances dans l'exercice bien entendu de ses facultés, ne pas dérégler ses désirs par ses imaginations, mettre ses intérêts dans ses devoirs; se marier à propos, trouver dans une femme que l'on aime le complément délicieux de son être, dans des enfants auxquels on communique des pensées sages et de vertueuses inclinations les joyeux ornements de son âge mûr et les fermes appuis de sa vieillesse, et, tout en obéissant aux plus belles lois de la nature, se procurer les plus admirables satisfactions; ajouter aux douceurs profondes de la famille les plaisirs délicats de l'amitié; agir en bon citoyen dans l'Etat, se comporter en homme bienveillant envers ses semblables; ne pas viser à la fortune et s'arrêter à l'aisance, ne rien donner à la vanité, car ce serait ôter au bonheur; être utile aux autres pour se contenter soi-même, sans chercher dans le bienfait la reconnaissance, et en ne demandant à l'obligeance que le mérite de rendre meilleur; s'élever par de religieuses espérances vers Dieu dont la providence veille sur nous ici-bas et dont la justice nous attend là-haut; se préparer ainsi à bien mourir en sachant bien vivre, et passer doucement dans le monde invisible où notre félicité sera mesurée au bien que nous aurons fait sur cette terre : telle est la vraie,

la noble, la charmante philosophie qu'enseigne M. Droz dans son *Essai sur l'art d'être heureux.*

Ce livre agréable et sensé ne fut pas lu pourtant sans être un peu critiqué. La théorie du bonheur qui y est exposée sembla le paradoxe qu'un esprit riant tirait d'une vie satisfaite. On reprocha à M. Droz de faire de sa propre histoire le fondement d'une science, et de donner comme une règle ce qui pouvait tout au plus être cité comme un exemple. Ses conseils parurent superflus pour les natures tempérées qui s'en passent, impuissants pour les natures passionnées qui s'en affranchissent. Il n'en est pas moins vrai que *l'Art d'être heureux*, de M. Droz, comme *l'Art d'être vertueux*, de Franklin, se plaçait au nombre des ouvrages qui, en introduisant de saines idées dans les esprits, préparent des progrès salutaires dans les mœurs.

En vrai disciple de Montaigne, M. Droz avait écrit : « Par épicuréisme, je voudrais un emploi obscur. » Ce vœu d'une sagesse un peu raffinée qui lui était échappé dans son *Art d'être heureux*, fut bientôt exaucé. Rétablissant les contributions indirectes que l'assemblée constituante avait imprudemment supprimées d'après le système alors régnant des économistes physiocrates, l'empereur Napoléon en avait formé la vaste administration des droits réunis qu'il avait confiée à l'habile et spirituel M. Français de Nantes. Celui-ci en avait fait l'asile des lettres et le refuge des révolutions. Le poëte Parny et l'agréable compositeur Dalayrac, Collin d'Harleville, depuis longtemps célèbre par les excellentes comédies de *l'Inconstant* et du *Célibataire*, et M. Lebrun, destiné à le devenir par la tragédie si pure d'*Ulysse* et la tragédie si touchante de *Marie Stuart*, y avaient été admis, pour la plupart à des traitements encore plus qu'à des fonctions, avec des émigrés rentrés et des révolutionnaires convertis. M. Andrieux, acquittant envers ce nouveau Mécène les dettes de la poésie et regrettant de ne pas être un nouvel Horace, disait de lui dans des vers aussi vrais que spirituels :

Rencontre-t-il quelques nochers débiles
Qu'ont submergés nos tempêtes civiles,
Il les console, il leur ouvre le port,
Sans s'informer par quel vent, quel orage,
Ni sur quel bord chacun d'eux fit naufrage,
Et sous ses lois les partis différents
Sont étonnés de confondre leurs rangs.
Ami des arts, de ceux qui les cultivent,
Son goût les cherche et ses faveurs les suivent.
Il fait bien mieux que protéger, il sert.
Au vrai talent dont la noble infortune
Souvent se cache et craint d'être importune,
J'ai vu par lui plus d'un service offert.

C'est ainsi qu'il offrit une place auprès de lui à M. Droz, dont il aimait les ouvrages et dont il honorait le caractère. M. Droz l'accepta, et, ce qu'il pouvait se dispenser de faire, la remplit. Se partageant entre ses devoirs et ses goûts, l'administration et les lettres, il pratiquait toutes ses maximes et jouissait pleinement lui-même du bonheur qu'il avait voulu enseigner aux autres. Il vivait surtout dans l'intérieur de sa famille et le commerce de quelques amis. Les principaux parmi ces derniers étaient, avec Andrieux qui unissait tant d'élévation d'âme à tant de grâce dans l'esprit, avec Picard, dont la verve intarissable portait sur le théâtre tous les travers de son temps, l'habile critique Auger; Roger, si littéraire dans ses goûts, si cordial dans ses sentiments ; Campenon, que l'aménité de son caractère rendait aussi agréable que la douceur de son talent; et le vénérable Ducis, chargé d'années et de respects, gardant encore la chaleur de l'imagination sous les glaces de l'âge, et la modestie de la vertu dans la gloire. Tous les quinze jours, ils venaient s'asseoir à la table de M. Droz, et là, parmi d'intimes épanchements et des entretiens instructifs, ils goûtaient les charmes de l'amitié et des lettres, dans des réunions célébrées par la muse octogénaire de Ducis, qui adressait ces vers délicatement tournés à M. Droz et à son aimable compagne :

. . . .
Dieu rassembla pour vous, sous votre toit paisible,
Des trésors de raison et de grâce et d'esprit.

L'art de se rendre heureux dans vos mœurs est écrit.
Telle est la source pure où tu puises ton livre,
Le grand art d'être heureux n'est que l'art de bien vivre.

Dans ce temps où, selon la vieille et joyeuse coutume française, beaucoup de choses sérieuses se traitaient souvent à table, il s'était formé une société littéraire appelée la *Société du déjeuner*, restée célèbre dans les souvenirs du temps par les succès de ceux qui en étaient et les épigrammes de ceux qui auraient voulu en être. Cette société, composée de dix membres, s'élisant à l'unanimité des voix, et s'assemblant tour à tour chaque dimanche chez l'un d'entre eux qui donnait à déjeuner à tous les autres, entendait la lecture de la pièce de théâtre sur le point d'être représentée, ou du livre prêt à paraître. La critique s'y exerçait avec une utile sévérité sous des formes amicales, et les ouvrages y étaient rendus plus dignes de tous par la correction éclairée de quelques-uns. Picard, Andrieux, Alexandre Duval, Arnault, Campenon, Lacretelle, Roger, Lemontey, Daru, en faisaient partie, lorsque M. Droz y fut admis. Les dix associés, se critiquant entre eux mais se défendant contre les autres, s'accordant de goût, se plaisant d'esprit, s'estimant, se louant, se poussant, furent accusés de vouloir envahir l'Institut, dont plusieurs étaient déjà membres, et dont tous devaient un jour le devenir. Aussi plus de cinquante épigrammes fondirent sur eux, lorsque M. Campenon entra, vers cette époque, à l'Académie française. M. Droz, que son mérite devait y appeler douze ans plus tard, n'aspirait pas alors à être reçu, mais à être couronné par elle.

L'éloge de Montaigne avait été mis au concours en 1812. Quoiqu'il eût passé l'âge où l'on descend dans les lices académiques, et qu'un talent aussi mûr que le sien dût le placer plutôt parmi ceux qui décernent les couronnes que parmi ceux qui les disputent, M. Droz se crut obligé d'être le panégyriste du philosophe aimable dont il avait été le disciple. Dans l'éloge qu'il en fit avec encore plus de sensibilité que d'éclat, M. Droz le peignit en empruntant à Montaigne lui-

même la grâce de ses paroles, et en embellissant quelques traits de son caractère. L'Académie, qu'il avait touchée, mais que l'un de ses concurrents avait éblouie, lui accorda la première de ses couronnes après le prix réservé au brillant discours d'un jeune et grand critique, M. Villemain, qui entrait en vainqueur dans la carrière où son vaste savoir, son goût assuré, son rare esprit, devaient le faire régner en maître.

La philosophie pratique que M. Droz avait tirée de Montaigne et encore plus puisée dans lui-même parut, en 1814, lorsque les changements qui survinrent dans l'État en amenèrent dans les conditions particulières. A la chute de l'empire, tout prêt à résigner son modeste emploi, il écrivait noblement en province à l'un de ses plus vieux amis, qui craignait démesurément de perdre sa place : « Tu as pris des fonctions publiques, tu les as remplies avec dévouement, tu n'as fait que ton devoir. Attends donc avec tout le calme d'un honnête homme qui est là pour les autres et non pour lui. Si on te les ôte, tu dois sortir avec la dignité du sang-froid et sans avoir la tête plus haute que quand tu est entré. Il y a des positions qui méritent qu'on s'occupe des moyens d'en sortir, mais je n'en connais guère qui vaillent la peine qu'on s'inquiète. Ce n'est pas assez de se distinguer de la foule par les qualités du cœur et par la justesse des idées, il faut encore s'en distinguer par la fermeté du caractère. — Voilà ce que j'ai le droit d'attendre et d'exiger de mon ami. »

Ce que M. Droz exigeait de son ami, qui conserva sa place, il se l'imposa à lui-même en sacrifiant la sienne. Dans les délicatesses de sa reconnaissance et les scrupules de sa dignité, il ne lui convint plus d'appartenir à une administration que cessa de diriger M. Français de Nantes, auquel il dédia la troisième édition de *l'Art d'être heureux*, comme une protestation de son estime et un témoignage de son attachement.

Rendu entièrement à ses travaux littéraires, il acheva et

fit imprimer son traité du *Beau dans les arts*, qu'il aimait avec passion. Son imagination, aussi honnête que son âme, lui représentait le beau comme le bon dans l'ordre physique, tout ainsi que le bon lui apparaissait comme le beau dans l'ordre moral. Il parle des arts avec une exquise délicatesse, en juge éclairé de leurs conditions, en admirateur enthousiaste de leurs chefs-d'œuvre. Quelque temps après il publia un important ouvrage sur la *Philosophie morale*. Dans ce livre, du caractère le plus élevé, M. Droz examine en historien les nombreux systèmes des grands moralistes, apprécie les divers mobiles par lesquels ils prétendent conduire les hommes, et dégage dans chacun d'eux ce qui constitue son principe et forme sa règle. N'admettant rien d'exclusif, ni l'impulsion naturelle de l'intérêt, ni la loi abstraite du devoir, ni la pieuse aspiration vers Dieu, ni l'affectueux désir d'être utile aux autres, ni la noble ambition de se perfectionner soi-même, il déclare que toute théorie fondée sur quelques-unes de nos facultés prises isolément est imparfaite, parce qu'elle est incomplète, et soutient que, n'embrassant pas l'homme tout entier, elle ne saurait devenir la morale pratique du genre humain. Il combine dès lors les divers principes d'action, dont il assigne le rang et la force, et, réunissant les avantages de tous les systèmes, sans rencontrer les inconvénients d'aucun, il les concilie par un éclectisme supérieur, et arrive ainsi à une sorte d'unité morale.

Ce livre est à la fois l'histoire des plus beaux efforts de la sagesse philosophique et le dépôt de ses règles les plus salutaires. M. Droz y continue les moralistes ses prédécesseurs en les étendant. Il marque sa place parmi les vrais philosophes. Il appartient à cette grande école de la raison libre et de la vertu éclairée qui commence à Socrate, qui se retrouve dans tous les progrès du genre humain et dont les destinées sont immortelles. Le livre de M. Droz, aussi bien pensé que bien écrit, reçut de l'Académie française, en 1824, le grand prix récemment fondé par M. de Montyon, pour l'ouvrage le plus utile aux mœurs. Moins d'un an après en avoir récom-

pensé l'auteur, l'Académie française l'appela dans son sein. Il y fut admis en même temps qu'un jeune et brillant poëte qui, lui devant la représentation des *Vêpres siciliennes*, et dès lors son premier succès au théâtre, s'était retiré respectueusement devant lui, et dont la nomination avait suivi de bien près la sienne, Casimir Delavigne, enlevé de bonne heure aux lettres, mais qui du moins a vécu assez pour sa gloire, et à qui sa ville natale, dans une solennité prochaine, s'apprête à élever une statue à côté de Bernardin de Saint-Pierre. Le jour de leur double réception, Andrieux loua, dans un discours sur la *Perfectibilité de l'homme*, et le généreux philosophe et l'éclatant poëte. Je ne saurais omettre ici ce passage alors tant applaudi qu'il adressait à M. Droz, et qu'on me saura gré, je pense, de citer tout entier :

Cher Droz, des bonnes mœurs vrai modèle et vrai maître,
Que trente ans d'amitié m'ont fait si bien connaître ;
Toi, que n'abusent point ces prétendus docteurs,
Qui, de toute lumière obstinés détracteurs,
Au char de la raison s'attelant par derrière,
Veulent à reculons l'enfoncer dans l'ornière ;
Toi qui, nous présageant un meilleur avenir,
Aimes de cet espoir à nous entretenir,
Et qui, pour animer, pour élever ton style,
Contemples le moral et recherches l'utile ;
Par d'éloquents écrits verse en nos cœurs émus
Les nobles sentiments et les douces vertus ;
Détrompe-nous surtout de l'erreur trop commune
Qui nous fait à genoux adorer la fortune ;
Par ton exemple encor instruis-nous chaque jour :
Satisfait de ton sort, sans orgueil, sans détour,
Ta vie entière enseigne, ainsi que ton ouvrage,
Que tout l'*art d'être heureux*, c'est d'être bon et sage.

M. Droz continua, en effet, le cours de ses purs enseignements. De la morale, comme d'une science en quelque sorte centrale, d'où part et où doit aboutir tout ce qui tient à la conduite humaine, il examina la marche des gouvernements et des sociétés, dans un traité qu'il publia sur l'*Application de la morale à la politique*. Ce traité, M. Droz le présente *comme*, ce sont ses paroles, *le legs d'un homme qui a vu des révolutions*. Les temps passés, avec les violences et

les fraudes qui tenaient à l'agrandissement des territoires et à la formation des Etats, y occupent moins de place que les efforts employés de nos jours à la conquête agitée des droits, à l'organisation pénible des gouvernements. Témoin de beaucoup de fautes, contemporain de tant d'excès, ayant vu la recherche déréglée de la liberté conduire à la dictature militaire la plus absolue, les entreprises exorbitantes d'un pouvoir enivré de lui-même aboutir à la plus rapide des grandes chutes, et la conquête de l'Europe suivie de l'invasion de la France; un peuple, emporté par ses idées et méconnaissant ses habitudes, se précipiter dans les extrémités les plus contraires, passer d'une anarchie sans limite à une soumission sans réserve, transformer la passion implacable de l'égalité en amour effréné des distinctions, briser tour à tour les diverses formes politiques qu'il avait reçues ou qu'il s'était données, ne parvenant à rendre ni la liberté possible, ni l'autorité mesurée, ni la gloire durable, et aux inconstances fréquentes de l'esprit ajoutant les promptes lassitudes du caractère, M. Droz, guidé par son expérience autant que par sa raison, offre, à ce temps qui essaye de tout et à ce peuple qui ne fonde rien, le devoir comme la seule base inébranlable du droit.

La doctrine des devoirs que Puffendorf, dans un traité resté célèbre, proposait aux princes qui la pratiquèrent assez mal, M. Droz la recommande aux nations qui ne la suivent guère mieux. Il demande que les lois morales ne soient jamais violées par les actes politiques, il n'admet pas que l'injustice puisse jamais devenir un instrument du bien ; il veut que les changements s'opèrent dans les âmes avant de s'introduire dans les lois, et que des mœurs sévères facilitent des institutions libres. Il exige bien des vertus dans les hommes et il n'attache pas assez d'importance aux formes politiques des États. Sans doute celles-ci sont vaines lorsque, trop en arrière des besoins ou trop en avant des esprits, elles restent vides parce que la société en est déjà sortie ou n'y est pas encore entrée; mais, bien adaptées à

son état, elles n'en sont pas seulement l'image, elles en sont la sauvegarde.

Le côté moral qui domine dans cet écrit se retrouve jusque dans le roman moitié historique, moitié philosophique, du protestant *Jacques Fauvel*, sorte de Gil Blas moins spirituel et plus honnête que celui de Le Sage, et que M. Droz composa avec son ami Picard, pour peindre la France du 17e siècle avant et après la révocation de l'édit de Nantes, roman où l'esprit ne manque pas, où la passion même se rencontre, mais où la variété des scènes nuit à leur intérêt; qui n'offre pas assez d'exactitude comme tableau du temps, ni assez de profondeur comme peinture de l'homme, et qui aurait pu égayer et toucher davantage, si Picard n'avait pas cherché quelquefois à y être sentimental, et M. Droz à y être comique. Il apparaît surtout dans son *Economie politique*, dont il forme le caractère particulier, et qu'il distingue de tous les ouvrages de la même nature. Ce volume court, clair, substantiel, bien écrit, présentant l'économie politique en auxiliaire de la morale, considérant les richesses comme un moyen et non comme un but, déclarant les produits immatériels qui élèvent l'esprit, épurent l'âme, ornent et maintiennent la civilisation, aussi nécessaires pour le moins que les produits matériels aux sociétés bien réglées, offrant d'admirables conseils sur l'emploi du revenu, plaçant le bonheur dans le travail, ne séparant pas l'honnêteté du bien-être, exposant tous les principes sans leur sécheresse et respirant l'amour de l'humanité sans ses relâchements, ce volume eut un grand succès et devint, par les éditions qui s'en répandirent en France et les nombreuses traductions qui s'en firent en Europe, un manuel accrédité de la science économique.

M. Droz a transporté la même pensée morale dans l'histoire; il a retracé en trois volumes, qui forment son ouvrage le plus considérable et le meilleur, la fin de l'ancienne monarchie et le début de la révolution. Pendant vingt-cinq années, il recueillit les matériaux de cette histoire et se pré-

para, dans des récits pleins et sobres, sous des couleurs tempérées, avec un esprit élevé, des sentiments nobles, une équité souveraine, à montrer la grande transformation de la société du moyen âge dans la société moderne, à rechercher comment on aurait pu d'abord modérer ses effets, puis régler son accomplissement. Il se posa ce grave problème : Pouvait-on prévenir la révolution, et, ne l'ayant pas prévenue, pouvait-on la diriger?

Cette question est le fonds même de son livre, qui commence avec les dernières années de Louis XV. Dans une introduction fortement rattachée au sujet, M. Droz expose la décadence de la vieille monarchie, dont un roi, perdu dans les plaisirs, épuise les restes. L'héritier de trente et un rois qui ont conduit les destinées de la France selon les *besoins* des temps, à l'honneur de leur race, en réunissant un vaste territoire, en civilisant un grand pays, en fondant une belle monarchie, parvenue, sous Louis XIV, au plus haut degré de sa splendeur et à la limite de sa force, dissipe sans ménagement le pouvoir que lui ont légué ses ancêtres. Il a assez d'esprit pour sentir l'approche d'une révolution, trop d'insouciance pour la prévenir. — « Tout ceci, dit-il, durera autant que moi, mais je ne sais comment s'en tirera mon successeur. »

Ce successeur, ainsi menacé d'avance, était Louis XVI. N'ayant d'autre ambition que celle du bien, aimant le peuple et désirant le rendre heureux, dévoué à ses devoirs et ne tenant pas à ses droits, accessible aux nécessités de son temps quoique étranger à ses doctrines, capable de passer sans regret d'une situation où il disposait de la loi dans une autre où il y aurait obéi, nul monarque absolu ne semblait plus propre à se faire roi réformateur et à devenir roi constitutionnel. Qui l'en empêcha? Son caractère. Trop irrésolu et trop faible, se défiant de lui et ne se confiant pas longtemps aux autres, ne sachant comment gouverner lui-même, ni qui charger de gouverner à sa place, essayant tour à tour de tout et ne retirant dès lors le bénéfice de rien, accordant pour

reprendre, résistant pour fléchir, il prouva qu'avec les qualités les plus propres à ménager la transition d'un ordre de choses à un autre, il était dans l'impossibilité d'y réussir, parce qu'il lui manquait la clairvoyance qui conduit à la fermeté qui arrête.

Les quinze années durant lesquelles, de 1774 à 1789, Louis XVI, exerçant la plénitude de sa souveraineté législative, était encore en mesure de prévenir la révolution par des réformes, sont supérieurement racontées et jugées dans le premier volume de M. Droz. On y voit, sous la direction frivole du vieux Maurepas, les contradictions du premier ministre s'ajouter aux incertitudes du roi, les desseins se heurter tout comme les choix; au novateur Turgot succéder le routinier Clugny, l'économe Necker remplacé par le dissipateur Calonne, des progrès sans suite accompagnés de retours sans durée, et, sous les deux derniers ministres même de la monarchie absolue, Calonne épuiser en prodigalités ses ressources financières, Loménie de Brienne briser dans de téméraires coups d'Etat ses ressorts politiques, et Louis XVI, réduit par l'un à assembler les notables, par l'autre à convoquer les états généraux, déposer entre les mains de la nation la puissance réformatrice de la royauté.

Il s'était formé, en effet, une nation nouvelle à laquelle il fallait un droit nouveau. C'est ce qu'avaient reconnu à l'envi les dépositaires les plus divers de l'autorité monarchique. En 1775, l'entreprenant Turgot avait devancé cette révolution en faisant du roi l'instituteur libéral du peuple. En 1783, le circonspect Vergennes en avait signalé l'approche, lorsqu'il avait dit à Louis XVI : « Il n'y a plus de clergé, il n'y a plus de noblesse, ni de tiers état en France : la distinction est fictive et sans autorité réelle. Le monarque parle, tout est peuple et tout obéit. » En 1787, le courtisan Calonne en avait proclamé l'urgence, lorsqu'il avait ajouté : « Sire, ce qui est nécessaire pour le salut de l'Etat serait impossible par des opérations partielles, et il est indispensable de reprendre en sous-œuvre l'édifice entier afin d'en prévenir la ruine. »

Qu'avait-il été fait cependant pour changer le vieux régime de la France? L'ouvrage de M. Droz est, à cet égard, bien instructif. Il montre les vices de ce régime restés à peu près incurables jusqu'en 1789. Un ministre en qui les grandes vues de l'esprit s'unissent à une heureuse pratique des affaires, propose-t-il d'abolir la corvée si onéreuse au tiers état et si humiliante pour lui? Le parlement déclare que le peuple est taillable et corvéable à volonté, et que c'est là une partie de la constitution que le roi est dans l'impuissance de changer. Un employé supérieur des finances publie-t-il un écrit sur les inconvénients des droits féodaux et sur l'utilité de leur rachat? Le parlement fait brûler le livre par la main du bourreau, et décrète son auteur comme un criminel. L'esprit du temps inspire-t-il des pensées de tolérance? Le clergé, rappelant les édits de Louis XIV et de Louis XV contre les protestants, recommande à Louis XVI de les appliquer dans toute leur rigueur, en imitation de ses deux orthodoxes ancêtres. Une politique hardie fait-elle marcher une armée française au secours de l'Amérique du Nord insurgée contre l'Angleterre? Au moment même où le descendant des monarques absolus prépare ainsi au delà des mers le triomphe d'une république et d'une démocratie, il exige sur la demande formelle d'une classe de ses sujets, et par la plus intempestive des contradictions, qu'on ne puisse parvenir au grade d'officier dans le service militaire qu'en prouvant quatre degrés de noblesse. Enfin, la veille même du jour où l'ordre ancien tout entier va tomber en ruines, le parlement oppose-t-il la faible barrière de ses remontrances au débordement des édits financiers? Le roi frappe la magistrature de dissolution et envoie les magistrats en exil. Ainsi, au fond, rien n'était changé : le parlement soutenait les priviléges, la cour continuait les abus, le clergé conseillait l'intolérance, la noblesse revendiquait l'inégalité, le roi exerçait l'arbitraire.

Malgré ses généreux désirs, Louis XVI n'avait que faiblement remédié à tant d'imperfections. Il avait essayé de plu-

sieurs sortes d'assemblées sous Turgot, sous Necker, sous Calonne, sans pouvoir en constituer aucune. Il n'était parvenu ni au vote consenti de l'impôt, ni à la répartition équitable des charges publiques, ni à l'établissement des moindres garanties générales, des plus indispensables sûretés particulières, et il laissait à d'autres la grande et difficile tâche de rendre la société française homogène sous une législation uniforme.

C'est ce travail d'unité pour l'Etat, d'égalité devant la loi, de liberté dans le gouvernement qu'entreprit l'assemblée constituante. Eprise du bien public, passionnée pour les intérêts universels, croyant à la justice absolue, cette mémorable assemblée efface les dernières traces des anciennes servitudes, proclama les nouvelles libertés, substitua l'égalité civile au privilége, les prescriptions de la loi aux caprices de l'arbitraire, voulut que des besoins plus étendus des peuples sortissent les règles plus parfaites de leur gouvernement. Sans doute, elle manquait d'expérience et se laissa entraîner trop loin. Elle fut trop persuadée qu'on dirigerait aisément les hommes par la raison. Elle ne se défiait pas assez de la nation fougueuse et mobile qu'elle avait à constituer, et qui, ne sachant jamais penser avec modération, vouloir avec persévérance, agir avec retenue, devait tour à tour tout ambitionner et tout abandonner, passer vite de l'enthousiasme au dégoût, épuiser également la licence et la servitude.

En historien équitable, M. Droz fait la part du bien et du mal dans les actes de cette grande assemblée. Il l'accuse surtout d'avoir jeté les bases de l'ordre nouveau, sans avoir su en élever l'édifice. Toutefois, malgré des illusions et des fautes, l'assemblée constituante s'est rendue digne du respect et de la reconnaissance des hommes pour avoir consacré ces belles notions de justice et de liberté que le 18e siècle avait présentées au monde comme son droit, et qu'elle lui a données comme sa règle. Ce sera sa gloire immortelle d'avoir fait entrer dans les lois les principes épars que la raison des sages avait disséminés dans les livres. Ces prin-

cipes sont devenus le patrimoine, désormais inaliénable, du genre humain. Quand les hommes ont vu une fois la vérité dans son éclat, ils ne peuvent plus l'oublier. Elle reste debout, et tôt ou tard elle triomphe, parce qu'elle est la pensée de Dieu et le besoin du monde.

M. Droz cherche si ce besoin n'aurait pas pu être satisfait en 1789 avec plus de mesure, et s'il ne l'aurait pas été dès lors avec moins de trouble et plus de durée. Il examine si la révolution, n'ayant pas été prévenue, ne pouvait pas du moins être dirigée. « Diriger une révolution, dit M. Droz, c'est la conduire de manière à l'arrêter au moment nécessaire. » Il croit qu'on le pouvait dans trois principaux moments : d'abord à l'ouverture des états généraux, si le roi, demeurant législateur, avait tiré la loi nouvelle du vœu exprimé par la presque unanimité des cahiers ; ensuite, après la transformation des trois ordres en une seule assemblée, si Louis XVI, dans la séance célèbre du 23 juin, adoptant en entier l'habile plan de Necker qu'il altéra, avait jeté lui-même les bases de la monarchie constitutionnelle ; enfin, lorsque l'insurrection du 14 juillet eut déplacé la souveraineté, lorsque les décrets du 4 août eurent changé l'état de la société française, l'assemblée, devenue constituante, pouvait à son tour fonder le gouvernement représentatif, en donnant au pays deux chambres, en reconnaissant au roi le double droit de les dissoudre et de sanctionner leurs actes. C'est ce que voulaient Mounier, Lally-Tollendal, Malouet, Clermont-Tonnerre, pour les projets desquels se déclare la préférence de M. Droz, comme elle s'était déclarée, dans la période précédente, pour les réformes prévoyantes de Turgot. Dans leur modération et leur clairvoyance, ces amis excellents de la liberté et de la patrie proposèrent à leur pays la belle forme monarchique qui donnait une félicité régulière et assurait une grandeur croissante à l'Angleterre, et qui, épargnant à la révolution ses excès, aurait prévenu l'anarchie de la république, la compression de l'empire, et procuré à la France ce gouvernement pondéré et légal auquel elle a dû plus tard les trente-

quatre années les plus libres et les plus prospères de son histoire. Mais leur vœu ne prévalut point. Dès cet instant, selon M. Droz, l'assemblée a manqué son œuvre, ainsi que le roi avait manqué la sienne, et rien de régulier, encore moins de stable, ne sort des théories impraticables qui se succèdent, des passions violentes qui se combattent.

Mais l'auteur judicieux de cette histoire philosophique a-t-il bien marqué le moment où la volonté humaine devient impuissante et se trouve, pour ainsi dire, emportée par les événements ? Est-il même possible de le marquer nettement ? En effet, si l'on considère la faiblesse de Louis XVI, qui se montre aussi irrémédiable sous l'ancien régime que durant la révolution, et ne sait pas mieux réformer l'un qu'il ne saura arrêter l'autre, M. Droz n'a-t-il point placé ce terme trop tard ? Et d'un autre côté ne le place-t-il pas trop tôt, si l'on considère la force non encore épuisée de la raison publique, qui peut revenir de ses ignorances, se corriger de ses témérités ? M. Droz semble le croire lui-même, puisqu'il dépasse la limite un peu étroite qu'il s'était fixée. Dans un troisième volume, qui n'est ni le moins intéressant, ni le moins instructif, il recueille les dernières espérances de modération révolutionnaire que laissent la puissance de Mirabeau et la révision de la constitution de 1791. Le retour de ce grand orateur vers l'autorité ; les sentiments qu'il éprouve à la vue de la royauté qui se perd et de la révolution qui s'égare ; le projet hardi qu'il conçoit de relever l'une de son apathique abaissement, et de redresser les périlleux écarts de l'autre ; les offres qu'il adresse à tous ceux que leur position ou leur influence rend capables de le seconder dans son dessein ; les refus qu'il essuie, les mollesses qu'il rencontre, les terribles avertissements qu'il donne ; les regrets douloureux qu'il exprime de ses anciens désordres qui le desservent, et de sa trop célèbre immoralité qui l'isole ; ses transactions mystérieuses avec le roi, auquel il vend ses services sans aliéner ses opinions ; les efforts de son génie, agité dans une situation fausse, entre la cour, dont il est le

conseiller encore mal écouté, et le peuple, dont il reste le tribun ardent; l'étendue extraordinaire de sa prévoyance, l'impuissance visible de ses secours qu'on achète et qu'on n'essaye même pas : voilà ce qui vient d'être entièrement dévoilé par une publication récente, et ce que contenait déjà en partie le remarquable ouvrage de M. Droz. Mirabeau mort, la constitution de 1791 promulguée, l'accord de la monarchie et de la révolution, sans manquer aux conditions de l'une, sans sacrifier l'esprit de l'autre, cesse même d'être une espérance pour M. Droz. Il s'arrête alors et se tait. Il laisse, ainsi qu'il dit, ce peuple qui a méconnu les conseils de la sagesse subir les leçons du malheur, et il le montre roulant d'abîme en abîme comme le fait un homme qui ne peut plus se retenir dans sa chute.

En déclarant par là que les événements de la révolution ne sauraient plus être modérés ni conduits, M. Droz ne tombe-t-il pas dans cette fatalité historique qui semblerait enchaîner la puissance et annuler la moralité humaines? Non, messieurs : annoncer ou expliquer n'est pas excuser. D'ailleurs, si dans ces moments terribles la puissance de l'individu diminue, sa liberté morale ne s'affaiblit pas. L'homme demeure responsable de ses actes, parce que, s'il n'est pas le maître des événements, il reste toujours le maître de sa conduite. Il n'est pas tenu de réussir, mais il est tenu d'agir selon les règles, même oubliées, de la justice, et de se conformer aux lois de l'éternelle morale, lors même qu'elles sont le plus outragées. C'est ce que doit lui dire l'historien de ces temps agités et douloureux, d'où peuvent être ainsi tirés de salutaires enseignements. Comme enseignement politique, on y apprend que tout ce qui est extrême ne saurait être que passager; que rien de faux ne peut revêtir de forme stable, et que méconnaître chez un peuple les conditions de son état social et les besoins de sa civilisation, c'est encourir bien vite les condamnations de sa raison, les résistances de ses habitudes et le soulèvement de ses intérêts. Comme enseignement moral, on y voit que les châti-

ments sont en général proportionnés aux fautes, que la violence y succombe sous les excès qu'elle produit, et l'on en conclut qu'il faut arriver au durable par le vrai, à l'utile par l'honnête. Le grand dauphin, père de l'infortuné Louis XVI, disait en parlant des rois : « L'histoire donne aux enfants des leçons qu'elle n'osait pas faire à leurs pères. » Ce que l'héritier des races royales appliquait autrefois aux princes, nous devons aujourd'hui l'appliquer et aux princes et aux peuples.

C'est ce que M. Droz a fait dans son livre qui pourrait bien être une école de prévoyance pour les uns et de modération pour les autres. Ce livre compléta les travaux si variés et si utiles qui l'avaient désigné au choix de l'Académie, lors de sa restauration en 1832. Placé dans la section de morale, dont il a été durant dix-huit années un membre accompli, il jouissait parmi nous de l'autorité, du respect, de l'affection qu'inspiraient naturellement la sagesse éprouvée de son esprit, la noble élévation de son âme, et les qualités attachantes de son caractère. L'*Histoire de Louis XVI*, que M. Droz acheva de publier en 1842, fut sa dernière œuvre littéraire. Il avait alors soixante-neuf ans, et la plus douloureuse des afflictions venait de le frapper. Il avait perdu la compagne de sa vie. Resté au milieu de trois générations d'enfants qu'il aimait avec tendresse, et qui le chérissaient en le vénérant, il se sentait retenu par les plus doux attachements sur la terre; mais il tournait déjà ses regards vers le séjour des célestes espérances et des rapprochements éternels. — « Je ne fais aucun vœu, écrivait-il, pour être promptement réuni à ma femme. Je resterai avec ce que je conserve de ma famille aussi longtemps que Dieu le jugera convenable. Mais quand viendra pour moi la fin de l'exil terrestre, j'espère que mes enfants sentiront qu'ils ne doivent pas trop s'affliger de ce que je vais retrouver leur mère, auprès de laquelle ils viendront aussi me rejoindre. »

Les beaux sentiments et les touchantes certitudes que

M. Droz avait toujours trouvés dans sa philosophie, il les avait depuis quelque temps fortifiés encore par la religion. Il était revenu peu à peu à la croyance qu'il avait autrefois quittée. Touché de la beauté du christianisme, il s'était laissé persuader par la puissance de sa morale, lors même qu'il était encore rebelle à l'autorité de ses dogmes. Les doutes qu'il conserva longtemps se dissipèrent enfin, non aux illuminations de la grâce, mais aux lumières de la réflexion, car, pour croire, il avait besoin de se convaincre. Il exposa alors, dans les *Aveux d'un philosophe chrétien* et dans les *Pensées sur le christianisme*, l'histoire et la raison de sa conversion. Ces deux petits ouvrages, confession délicate d'un esprit raisonneur, tendre épanchement d'une âme si pieuse avant de redevenir chrétienne, M. Droz les offre, mais avec une tolérance discrète, à ceux qui, étant sortis comme lui des paisibles domaines de la foi, seraient tentés d'y rentrer par le même chemin que lui.

Les dernières années de M. Droz s'écoulèrent dans les méditations de la sagesse philosophique et dans les œuvres de la pratique chrétienne. Il vécut au delà des jours que semblait lui promettre une santé débile. En voyant son corps amaigri qu'il surchargeait de vêtements comme pour y retenir la chaleur prête à le quitter, son front devenu si pâle, son noble visage affaissé, ses mouvements tardifs, sa parole ordinairement lente arrivant avec plus de peine encore sur ses lèvres presque immobiles, on eût dit qu'il allait s'éteindre. Les soins les plus affectueux, des précautions habiles, un air attiédi et aromatisé, préparé tout exprès pour sa poitrine délicate, l'aidèrent à passer encore plusieurs hivers.

Mais, en 1850, à la saison d'automne, il voulut continuer à remplir des devoirs qui lui étaient chers, et il se rendit, le samedi 2 novembre, à l'Académie des sciences morales et politiques, et le mardi suivant à l'Académie française. En sortant de cette Académie, il eut froid, et ce fut bientôt le froid de la mort. Sa poitrine fut reprise d'un mal déjà fort

ancien, qui n'eut rien de violent, et qui devait l'éteindre sans le faire souffrir. Le quatrième jour, sentant décliner de plus en plus ses forces, et comprenant que le moment suprême approchait, il demanda les derniers secours de la religion, et prit un tendre congé de ses amis et de ses enfants, en leur disant avec une ineffable sérénité et la douceur des immortelles espérances : *Au revoir !* Peu de temps après, au silence de sa respiration, on s'aperçut qu'il avait cessé de vivre.

Ainsi mourut M. Droz, le 9 novembre 1850, à l'âge de soixante-dix-sept ans. Doué d'une haute raison, d'un cœur noble, d'un goût délicat, il avait toujours eu beaucoup de dignité dans les manières, et il laissait sentir la paisible chaleur de son âme à travers les formes un peu solennelles de son langage. Il réfléchissait longtemps pour parler et semblait vérifier sa pensée avant de la produire. Sa sagesse n'avait rien d'austère. A ses yeux, la vie devait être embellie et non attristée par le devoir, et il fallait non-seulement y être utile, mais encore y être aimable. Faisant de la bonne humeur l'accompagnement naturel de la bonne conduite et de l'aménité l'ornement de la vertu, il avait le caractère le plus égal en même temps que le plus sûr, un commerce plein de charmes où il portait la douce gaîté d'un homme de bien qui est content de lui et qui veut être agréable aux autres. Après avoir pensé en philosophe, écrit en moraliste, agi en citoyen, vécu en sage, fini en chrétien, on peut dire que M. Droz restera au nombre des plus attrayants régulateurs de l'ordre moral et comptera parmi les meilleurs des hommes et les plus respectables.

RAPPORT VERBAL

SUR L'OUVRAGE DE M. MAURICE BLOCK,

intitulé :

DE L'ESPAGNE

EN 1850,

PAR M. VILLERMÉ.

J'ai l'honneur de faire hommage à l'Académie, au nom de l'auteur M. Maurice Block, d'un ouvrage intitulé *L'Espagne en* 1850.

Depuis plusieurs années, l'Espagne est entrée dans une phase nouvelle de son existence. Abandonnant les vieux errements qui l'avaient fait rester stationnaire quand l'Europe avançait à pas de géant, elle travaille sans relâche à réduire la distance qui la sépare des autres Etats. Des ouvrages importants ont paru sur l'Espagne à des intervalles plus ou moins longs; mais on manquait d'un livre qui résumât l'ensemble des réformes récemment introduites dans ce pays, et qui offrît en même temps un tableau de son état actuel.

Le livre de M. Block a pour but de combler cette lacune. Il traite successivement du territoire, de la population, de l'administration, des finances, de l'instruction publique, du clergé, de la justice, de l'agriculture, de l'industrie, du commerce et de la navigation. Et presque tous ces renseignements, d'une date très-récente (de 1848 à 1850 pour la plupart), et encore inconnus en France, sont empruntés aux

sources officielles, ou bien, à défaut de celles-ci, au *Diccionario geographico-estatistico-historico*, de M. Pascual Madoz.

Vous le voyez, messieurs, l'auteur avait une tâche assez vaste ; mais il n'a manqué ni de zèle ni d'amour pour son sujet, si j'ose ainsi parler. Une citation indiquera plus clairement qu'une analyse l'esprit qui a présidé à la rédaction de ce petit volume :

« On nous cite souvent, dit M. Block, les Etats-Unis dont le peuple, jeune et vigoureux, lutte avec une nature vierge et grandiose. Nous le suivons avec intérêt dans sa carrière brillante, nous applaudissons à ses conquêtes *pacifiques*, nous enregistrons avec joie les victoires qu'il remporte journellement sur la nature brute. Sans doute, des succès si nombreux et si variés frappent l'imagination et méritent d'attirer notre attention ; mais il nous semble que le spectacle offert par l'Espagne est un sujet d'étude non moins digne du penseur. Ici il y a bien plus d'obstacles à vaincre. Il ne s'agit pas seulement, comme aux Etats-Unis, de défricher des terres incultes, de construire des routes et des canaux ; en un mot, d'asseoir des fondations sur un terrain net. En Espagne, il faut commencer par déblayer le sol des ruines qui l'encombrent ; il faut réformer des institutions antiques, combattre des préjugés invétérés, quelquefois même changer des habitudes. »

Ma conclusion est qu'il serait bien à désirer que l'on possédât, pour tous les principaux Etats, des espèces de manuels rédigés d'après le même plan et avec le même soin et les mêmes recherches. La collection en serait encore plus précieuse, du moins autant que cela serait possible, s'ils étaient composés tous pour la même époque, publiés de nouveau tous les dix ans, et si, comme l'a fait un de nos confrères, M. Benoiston de Châteauneuf, pour la France, il y a une vingtaine d'années, des numéros placés en tête de chaque article renvoyaient à ceux d'une table assez détaillée des ouvrages et autres renseignements où l'on a puisé.

DÉCISIONS

AU

SUJET DES PRIX PROPOSÉS

POUR L'ANNÉE 1851.

SECTION DE PHILOSOPHIE.

L'Académie avait mis au concours, pour l'année 1851, cette question :

« *Comparer la philosophie morale et politique de Platon et d'Aristote, avec les doctrines des plus grands philosophes modernes, sur les mêmes matières ;*

« *Apprécier ce qu'il y a de temporaire et de faux, et ce qu'il y a de vrai et d'immortel, dans ces différents systèmes.* »

A la suite d'un rapport précédemment publié au tome IX (2e série), page 103, l'Académie a pris les deux résolutions suivantes :

1° De ne point accorder de prix ;

2° De remettre la même question au concours, et de fixer le terme de ce concours nouveau au 31 décembre de l'année 1852. Le prix serait décerné en 1853, si, comme l'Académie a tout lieu de le croire, elle obtient cette fois un mémoire entièrement digne de son suffrage.

SECTION DE LÉGISLATION, DE DROIT PUBLIC
ET DE JURISPRUDENCE.

L'Académie avait proposé, pour l'année 1851, le sujet de prix suivant :

« *Rechercher l'origine de la juridiction ou de l'ordre judiciaire en France;*

« *En retracer l'histoire ;*

« *Exposer son organisation actuelle et en développer les principes.* »

Le prix est décerné à M. Bodin (Charles-Edmond), docteur en droit, avocat à la cour d'appel de Paris, auteur du mémoire inscrit sous le numéro 2 du concours.

Le sujet de prix suivant avait été également proposé pour l'année 1851 :

« *Quelles sont, au point de vue juridique et au point de vue philosophique, les réformes dont notre procédure civile est susceptible ?*

RAPPORT.

Le concours ouvert sur la question proposée par l'Académie des sciences morales et politiques, concernant les réformes dont notre procédure civile est susceptible, a produit plusieurs mémoires que votre section de droit public, de législation et de jurisprudence a jugés dignes d'une attention particulière. Ce sont ceux qui portent les numéros 1, 7 et 10.

Les auteurs de ces mémoires avaient à considérer la procédure civile, c'est-à-dire, dans le langage de nos anciens jurisconsultes, *l'ordre, formalité et instruction judiciaire*, au point de vue philosophique et au point de vue juridique.

Une erreur trop généralement répandue fait considérer la

procédure comme une invention abusive, une sorte de superfétation qui entrave le cours de la justice et en fausse souvent les jugements. — Le vulgaire et les esprits légers et inattentifs sont naturellement portés à confondre les formalités judiciaires avec la chicane, c'est-à-dire l'abus qu'on en fait avec la chose dont on abuse. Cette erreur ne serait pas moins préjudiciable à ceux qui réclament le secours des lois pour le maintien de leur droit, que la chicane elle-même, qui ne fait que trop souvent dégénérer la procédure en vaines formes, en délais vexatoires et en frais ruineux.

La procédure est, en quelque sorte, la pratique de la loi, la loi mise en action. Elle a sa raison d'être dans la nécessité de procurer cette action et d'en déterminer le mode. C'est pour cela qu'elle est encore l'œuvre du législateur.

Plusieurs choses sont nécessaires pour atteindre ce but.

D'abord il faut régler de quelle manière le juge sera saisi de la réclamation sur laquelle il doit prononcer, soit qu'on demande le maintien ou le libre exercice d'un droit, soit qu'on sollicite la réparation d'un dommage. L'instance ainsi introduite, pour qu'elle soit liée, il est essentiel de déterminer en quelle sorte celui dont on se plaint et qu'on appelle en justice sera averti de la plainte ou de la demande dirigée contre lui, et ensuite comment le plaignant ou le demandeur sera informé, en temps utile, des moyens de défense qui lui sont opposés.

L'action des parties ainsi régularisée, il convient que le législateur qui a institué le juge, le guide dans l'exercice de ses fonctions. A cet effet, il commence par établir quelle doit être la composition du tribunal et le nombre des juges nécessaires pour rendre un jugement. Il circonscrit l'étendue des preuves, et pose les limites de la compétence des tribunaux. Il prescrit ensuite les conditions du combat judiciaire : il indique les diverses voies d'information propres à manifester la vérité et le bon droit. Il ordonne en quel cas on doit y recourir et de quelle manière, et il réglemente successivement l'instruction écrite, la plaidoirie, l'audience publi-

que, le débat contradictoire. Il détermine en quel cas doit avoir lieu l'assistance des représentants des parties chargés en titre d'office de la défense des intérêts privés, et la présence ou l'intervention des magistrats chargés du maintien de l'ordre public, et de la défense des intérêts de ceux que leur âge ou leur incapacité place sous la tutelle publique.

En pareille matière, rien ne peut être laissé à l'arbitraire de l'homme, c'est-à-dire à l'arbitrage du juge. Il est divers ordres de preuves. Toutes ne sauraient être indistinctement admises dans toutes les contestations. Elles doivent nécessairement être appropriées à la nature du litige et de son objet. Il appartient à la loi de désigner celles qui peuvent seules être apportées à l'appui d'un certain ordre de réclamations, de préciser la manière de les recueillir et de les produire, et de caractériser les fins de non-recevoir qui doivent ou peuvent faire obstacle à leur admission.

Les contrats participent à la souveraineté de la loi. Ils tiennent lieu de loi aux parties contractantes : ils sont exécutoires comme des jugements. La loi doit veiller nécessairement à ce que les formes dont ils sont revêtus, et qui leur impriment le caractère d'instruments authentiques, soient uniformes et solennelles. Il importe que les juges, les justiciables et tous les citoyens puissent reconnaître à des signes certains des actes qui sont réputés l'expression de la vérité même. Par un motif analogue, la loi doit régler le mode des enquêtes et des expertises et celui des citations en justice : les formes des jugements, surtout, doivent être telles, qu'elles puissent frapper tous les yeux et commander le respect et l'obéissance. L'autorité de la chose jugée donne à la sentence du juge une force et une certitude qui terminent tous les débats et ne permettent plus aucune contestation : il faut donc que cette sentence, qui devient une sorte de loi privée, porte en soi la preuve que les solennités en quelque sorte sacramentelles qui doivent l'accompagner ont été remplies, et qu'elle atteigne ainsi le plus haut degré de légalité possible. C'est

ce qui faisait dire à *Pierre Ayrault* (1), ce savant et généreux jurisconsulte, que « *justice gist en formalité :* » *que l'instruction, la formalité et l'inquisition en sont la plus noble partie : que sans la formalité on tombe dans l'arbitraire : que quant à juger, il n'y a rien de si aisé, à qui a, tant soit peu d'expérience, bon et clair entendement ; mais qu'un jugement est comme une monnaie publique : tant que la forme et l'image du prince y est, elle s'appelle* MONNAIE, *dont l'autorité et le crédit vaut plus que de l'or ; ôtez l'image, ce n'est désormais qu'une masse et rien plus. Ainsi en est-il de justice à qui en ôtera l'ordre, la formalité et l'instruction.*

La nécessité d'un code de procédure une fois admise, la juridiction une fois établie, toutes les choses que nous venons d'indiquer sont philosophiquement soumises à des règles tirées de la nature de leur objet et de leur but, et qui doivent exclure à la fois tout ce qui est arbitraire, tout ce qui serait frustratoire ou contraire au droit.

La législation civile et l'organisation judiciaire étant données, pour faire un bon code de procédure civile le problème à résoudre est donc de trouver quels sont les moyens les plus propres : 1° à établir le bon droit, 2° à discerner les prétentions mal fondées ou iniques des justes demandes, 3° à procurer une exacte connaissance des faits ou une saine interprétation des volontés des parties, 4° à assurer le libre exercice du droit de défense et à maintenir dans le débat une parfaite égalité entre les contendants, 5° à garantir le juge de toute surprise, à préserver son impartialité, à lui laisser sa liberté entière, à éclairer parfaitement sa conscience, 6° à déterminer la forme des jugements en telle sorte que les parties et le public connaissent les motifs des juges, que ce qu'ils ordonnent soit clair, de facile exécution, et ne contienne pas le germe de nouveaux procès, 7° enfin à détermi-

---

(1) *L'Ordre, Formalité et Instruction judiciaire*, par Pierre Ayrault; in-4° ; Lyon, 1842. Liv. I, art. 1, n° 2, page 3, et liv. II, art. 1, page 109.

ner et surtout à limiter l'action ou l'intervention des officiers ministériels.

L'Académie, ces prémisses une fois posées, demandait quels étaient les développements, les perfectionnements et même les réformes dont notre code de procédure civile était susceptible.

Pour répondre à l'appel de l'Académie, il fallait comparer l'ordre de procédure établi par ce code avec les dispositions de nos lois civiles, dont il a pour objet de procurer l'application ou l'exécution. Pour arriver à ce résultat, il convenait de rechercher, dans nos lois civiles, en quel cas l'action ou l'intervention du juge est indispensable, et quelles sont les conditions de notre organisation judiciaire. Il fallait, ensuite, établir les rapports nécessaires entre la compétence des divers tribunaux et les divers ordres de questions qui peuvent naître de l'application ou de l'exécution de nos lois, examiner les différents genres de preuves admissibles selon la différence des matières, s'assurer de la nécessité ou de l'utilité des productions et des défenses écrites, considérer l'avantage ou l'inconvénient de l'audience ou du débat oral, interroger avec soin les causes qui ont amené l'institution des officiers ministériels ou des représentants des parties en titre d'office, déterminer les bons et les mauvais effets de cette intervention, rechercher s'il ne serait pas désirable de la restreindre et quels en seraient les moyens, enfin se livrer à un examen approfondi des divers actes de l'instruction écrite, pour s'assurer s'ils sont ou non indispensables, et si l'on ne pourrait utilement diminuer les écritures des officiers ministériels, et charger les juges d'une partie des fonctions que les lois actuelles abandonnent à ceux-ci. — *La défense judiciaire gît dans la parole,* dit un de nos anciens jurisconsultes.

De ce travail, fait avec soin, devrait ressortir naturellement tout ce qui constitue les vraies formes de justice, ce qui les légitime en les rendant justes et valables ; tout ce qui, dans notre procédure civile, peut paraître insuffisant et ce qui a besoin d'être simplifié. Peut-être aussi en devrait-il ressortir

également la nécessité de réduire aux questions de fait certains litiges que la discussion inutile d'un point de droit complique, et aux questions de pur droit le grand nombre de procès dont la solution dépend uniquement de l'interprétation de la loi.

Il aurait été utile de rechercher en même temps pourquoi notre code de procédure civile, qui a considérablement amélioré la procédure instituée par l'une des grandes ordonnances de Louis XIV, est demeuré si loin, à certains égards, de la majestueuse simplicité du Code civil. On aurait peut-être reconnu que les théories philosophiques du 18e siècle, toujours si abstraites et si absolues, en attaquant la procédure elle-même, ont fait obstacle à son complet perfectionnement. Elles inspirèrent les législateurs révolutionnaires, qui ne se contentèrent pas de réformer, et qui supprimèrent quand il ne fallait que réduire. Ils crurent établir un bon ordre, en abolissant toutes les formalités. Une excessive simplification amena d'autres abus et causa d'autres dommages, à peu près comme les conquérants qui pacifient les pays qu'ils occupent en les changeant en déserts. Il en résulta que, lorsqu'on voulut remédier aux effets désastreux de cette justice *informe*, le dégoût des innovations radicales disposa les esprits à un retour trop complet vers un ancien ordre de choses qui devait être modifié pour être mis en rapport avec notre nouvelle organisation judiciaire.

Les auteurs des mémoires soumis à l'Académie ont plus ou moins entrevu le plan que nous venons d'indiquer ; mais aucun n'a pleinement atteint le but.

Ainsi qu'il a été dit en commençant, trois mémoires, parmi ceux qui ont été présentés, ont fixé plus particulièrement l'attention de la section de législation et de jurisprudence et de l'Académie.

Celui de ces mémoires qui porte le n° 1, et qui remplit 370 pages, est intitulé : *De la procédure civile en France*. Il porte pour épigraphe ce passage de d'Aguesseau : *Les formes sont la vie de la loi.*

L'auteur développe cette pensée, qui est comme le texte de son discours. Il parcourt ensuite les différents âges des lois judiciaires. Son travail est consciencieux, mais en général il manque de précision, et ne présente point de grandes vues d'ensemble. Il ne laisse rien en arrière, mais il se préoccupe trop des détails. Il embrasse jusque dans ses moindres parties la procédure civile. Il renferme d'excellentes vues et de solides appréciations. Le style en est clair. Il atteste des études sérieuses, et l'Académie a jugé qu'il méritait, à tous égards, une place distinguée dans le concours.

Le mémoire n° 7 contient 393 pages in-8°. Il porte les épigraphes suivantes : *Legum scribere jussit amor ; Simplicité, brièveté, sûreté, tels sont les caractères distinctifs d'un bon système de procédure.* (Bellot, *Exposé des motifs de la loi de Genève*, page 13.) Il est intitulé : *Des vices actuels dans l'administration de la justice et de la révision du code de procédure civile.*

Ce mémoire est parfaitement méthodique ; il traite la matière presque exclusivement au point de vue juridique.

On peut juger que son auteur ne s'est pas abstenu par impuissance. Mais il paraît envisager la procédure comme l'œuvre exclusive des praticiens, et les cabinets des hommes d'affaires lui semblent probablement peu accessibles à l'esprit philosophique. Avec l'élévation de son intelligence et l'étendue de son instruction, il aurait pu présumer que ce n'était pas uniquement de l'esprit du Palais qu'il devait s'inspirer en écrivant pour l'Académie, et quelle était en droit d'attendre de lui qu'il s'associât à l'esprit de la législation, puisqu'elle l'appelait à disposer des matériaux pour l'œuvre du législateur.

Au reste, rien de ce qui touche à l'ordre de la procédure n'échappe à l'examen de l'auteur. Nous ne le suivrons pas dans la recherche studieuse qu'il fait non-seulement des vices de procédure et des inconvénients qu'entraînent certaines dispositions du code, mais d'une infinité d'autres abus qui ne font que trop souvent dégénérer les lois. Ces

abus ne sont point l'ouvrage des législateurs, et ils ne doivent pas être mis à leur charge ; ils sont le fait des hommes, et la juste sévérité des magistrats devrait suffire à les réprimer.

De tous les mémoires présentés au concours, c'est celui qui a pénétré le plus avant dans le sujet au point de vue juridique. Il n'a pas seulement examiné le texte et les dispositions du code, il a recherché minutieusement de quelle manière il était mis en œuvre. Il a sans doute considéré comme trop généralement admises quelques pratiques pernicieuses; mais ces sortes de critiques ont toujours leur utilité : elles rappellent à la règle et à sa stricte observance. L'amour du bien public a conduit la plume de l'auteur. L'Académie a pensé que ce mémoire, d'une habile exécution, méritait d'être signalé comme un des meilleurs du présent concours.

Le mémoire n° 10 n'a point d'autre titre que la question proposée par l'Académie. — Il porte pour épigraphe ces mots : *Rendre l'expédition des affaires plus prompte, plus facile et plus sûre.* (Louis XIV. Préambule de l'ordonnance de 1667.) Il se compose de 352 pages.

L'auteur de ce mémoire paraît être un praticien très-habile.

Son ouvrage est divisé en trois parties. Dans la première, il développe le système de notre organisation judiciaire, et il conclut que le meilleur ordre de procédure civile est celui qui satisfait le mieux à ces trois conditions : célérité, sûreté, économie.

Dans sa seconde partie, l'auteur étudie les sources de notre code de procédure et en retrace l'histoire.

Dans la troisième, il suit pas à pas les diverses phases de la procédure, depuis la demande en conciliation jusqu'au tarif des frais. Ce travail décèle un auteur savant dans l'art d'observer et qui observe sans passion et sans prévention. Il paraît pénétré du péril des innovations, et toutes les réformes qu'il propose sont mûrement réfléchies et appuyées de motifs

graves et puissants. Seulement on désirerait trouver dans cet estimable mémoire, qui, sous beaucoup de rapports, a attiré l'attention de l'Académie, moins de négligence dans le style et plus d'élévation dans les idées.

Les autres mémoires sont au nombre de sept.

Celui qui porte le n° 2, sans épigraphe, est tout a fait insignifiant, il est de 7 pages.

Celui qui porte le n° 3 est également sans épigraphe. Il est intitulé : *Éléments de la forme judiciaire;* il contient 95 pages. L'Académie a jugé que, soit pour le fond, soit pour la forme, il devait être écarté du concours. L'auteur prétend opérer une révolution complète dans l'organisation judiciaire. Les innovations qu'il propose sont, en général, dictées par une excessive défiance de la magistrature, elles sont incohérentes et ne forment pas un système lié.

Le mémoire n° 4 se compose de 262 pages in-4°. Il n'a point de titre. Il porte pour épigraphe ces mots : *Benefacientes benedicti*, et ne doit pas être confondu avec le précédent. Il renferme des vues utiles. Essentiellement pratique, il contient peu de notions historiques, et la philosophie a fourni peu de considérations à l'auteur. Il s'est livré à un examen méthodique du Code de procédure civile.

Le mémoire n° 5 est d'une grande concision : il n'a point de titre. Il porte pour épigraphe ce passage de Rauter : « Le but des lois sur la procédure est de procurer la *fin des litiges avec autant de célérité et d'économie dans les frais* qu'il est possible d'en combiner avec le soin nécessaire pour la vérification des points de fait et de droit ; ce but marque l'esprit de la législation. » (*Cours de procédure civile française*, n° 3.)

L'auteur ne se livre à aucun développement philosophique, et ne consacre qu'une page à l'histoire de la législation. Il n'envisage son sujet qu'au point de vue juridique. Il veut compléter les améliorations importantes que la révolution a introduites dans notre procédure.

Son plan est d'une extrême simplicité : il assimile l'ins-

truction des affaires civiles à l'instruction en matière criminelle. Une pareille réforme présenterait de graves difficultés dans l'exécution, mais elle conduirait les litiges à leur fin par un chemin bien droit, et procurerait leur solution par les procédés les plus simples.

Ce mémoire ne contient que 32 pages.

Celui qui porte le n° 6 est de 131 pages. Son épigraphe est tirée du cahier des états généraux de 1483.

L'auteur de ce mémoire se prononce, ainsi que l'auteur du mémoire précédent, pour l'assimilation de l'instruction des affaires civiles à celle des affaires criminelles. Il paraît avoir une exacte et complète connaissance de notre système de procédure. On lui désirerait plus de philosophie; mais il se dégage hardiment des préjugés d'état, et rompt avec la routine. Il a plus d'élévation dans l'esprit que d'étendue dans les idées.

Le mémoire n° 8 n'a que 24 pages. Il contient, dans cinq paragraphes très-succincts, l'indication de quelques réformes utiles. Il manque de développements.

Le mémoire n° 9 est sans titre. Il porte cette épigraphe : *Paravi lucernam*. Il se compose de 249 pages.

L'auteur est un homme versé dans la pratique, ainsi qu'il le dit lui-même. Il fait preuve d'expérience en proposant l'abolition de divers abus qu'on ne peut connaître sans être initié à la marche des affaires, et qu'il a pris sur le fait. Il établit que la procédure est inhérente à l'ordre social, qu'elle est un des premiers besoins d'une nation qui se civilise, et une des garanties les plus précieuses de la paix publique, puisqu'elle ouvre, au redressement des griefs, une voie légale qui prévient les voies de fait. Malheureusement les réformes proposées par l'auteur pèchent par excès.

En tout, ce concours a appelé l'attention des hommes qui font une étude spéciale de la législation civile. Il a fourni à quelques-uns de ceux qui joignent à la pratique l'habitude de se rendre compte des résultats qu'ils obtiennent ou qu'ils poursuivent, l'occasion de mettre par écrit les résultats de

leurs studieux loisirs : plusieurs de ces essais seront, sans doute, polis et perfectionnés avant d'être présentés au nouveau concours, et pourront alors donner lieu à des publications qui, n'étant pas inutiles à la science, seront, un jour ou l'autre, profitables à la législation. Il est des réformes qui sont presque unanimement réclamées et qui sont longtemps retardées par la puissance d'une vieille routine, et des résistances intéressées; elles pourront être hâtées, si l'on voit des hommes experts en cette matière les provoquer de concert. S'il en était ainsi, l'Académie aurait rendu un grand service à la société et aux plaideurs.

BULLETIN

DES SÉANCES DU MOIS DE JANVIER 1852.

Séance du 3. — M. Michel Chevalier fait hommage à l'Académie, de la part des éditeurs, d'un exemplaire de la seconde édition de feu M. Bastiat, ayant pour titre : *Harmonies économiques*. — L'ordre du jour appelle l'élection d'un vice-président pour l'année 1852. Au premier tour de scrutin, sur 21 votants, M. Damiron obtient 17 suffrages; M. A. Thierry, 3. Il y a 1 billet blanc. En conséquence, M. Damiron est proclamé vice-président pour l'année 1852. M. de Tocqueville avant de quitter le fauteuil exprime ser remerciments à l'Académie, et M. Vivien, en prenant les fonctions de président, se rend l'interprète des sentiments de l'Académie, pour son ancien président. — L'Académie procède ensuite à la nomination des deux membres de sa commission administrative. Sur 23 votants, MM. Blanqui et Villermé obtiennent chacun 21 suffrages, M. Dunoyer, 1; il y a un billet blanc. — M. Damiron continue la lecture de son *Mémoire sur Diderot*.

Séance du 10. — M. Barthélemy Saint-Hilaire continue la lecture de son *Mémoire sur le Sânkhya*.

Séance du 17. — M. Fayet adresse à l'Académie une brochure ayant pour titre : *Observations sur la statistique intellectuelle et morale de la France pendant la période de vingt ans* (1828-1847). A cette occasion M. Moreau de Jonnès présente quelques remarques. — Comité secret. — M. Mignet lit un fragment d'histoire sur la rivalité de François Ier et de Charles-Quint à l'empire en 1519.

Séance du 24. — M. Mignet termine la lecture par lui commencée à la séance précédente. — M. Villermé, en faisant hommage à l'Académie, au nom de l'auteur M. M. Block, d'une brochure ayant pour titre : *L'Espagne en* 1850, fait un rapport verbal sur ce travail. — M. Mignet continue la lecture du mémoire de M. Bimbenet *sur l'Université d'Orléans*.

Séance du 31. — M. Barthélemy Saint-Hilaire, en présentant au nom de l'auteur, M. Braïlas de Corcyre, un ouvrage écrit en grec et ayant pour titre : *Essai sur les idées premières et les principes,* annonce qu'il a l'intention d'entretenir l'Académie ultérieurement de ce travail. — M. Moreau de Jonnès fait hommage à l'Académie d'un exemplaire de l'*Annuaire statistique et administratif du département de l'Aisne*. — Comité secret. — M. Blanqui fait une communication verbale *sur la colonie pénale et l'état économique de l'Australie*.

BULLETIN.

DES SÉANCES DU MOIS DE FÉVRIER 1852.

Séance du 7. — M. Moreau de Jonnès présente, au nom de M. Ballin, directeur du mont-de-piété de Rouen, le tableau décennal du mouvement de cet établissement, comprenant l'année 1851. Il y joint un rapport qui donne des notions sur les questions soulevées par l'organisation des monts-de-piété. — M. Barthélemy Saint-Hilaire continue la lecture de son *Mémoire sur le Sânkhya*.

Séance du 14. — M. Ch. Lucas fait hommage à l'Académie, au nom de l'auteur, M. A. Grün, d'un écrit ayant pour titre : *De la moralisation des classes ouvrières*, et accompagne cet hommage d'un rapport verbal. — M. Franck communique un *Travail sur les signes*. — Comité secret.

Séance du 21. — Comité secret. — M. Bérenger commence la lecture de son rapport sur la mission dont il a été chargée par l'Académie, à l'effet de visiter les bagnes et les lieux de répression, en France et en Angleterre.

Séance du 28. — M. Barthélemy Saint-Hilaire termine la lecture de son *Mémoire sur le Sânkhya*. — A la suite de cette lecture, M. Cousin présente des observations.

BULLETIN

DES SÉANCES DU MOIS DE MARS 1852.

SÉANCE DU 6. — M. Moreau de Jonnès présente à l'Académie une brochure ayant pour titre : *Mouvement de la population de la France pendant l'année* 1849, travail qu'il a précédemment communiqué à l'Académie. Il fait également hommage d'un exemplaire de la deuxième livraison de l'*Atlas statistique* (avec texte et gravures) *de la production des chevaux en France*, documents réunis par les soins de M. Eug. Gayot, inspecteur général chargé de la direction des haras. — L'Académie fixe au 3 avril la séance publique annuelle qui devait avoir lieu le 6 décembre 1851. — M. Barthélemy Saint-Hilaire, reprenant la discussion sur le *Sânkhya* de Kapila, présente quelques observations en réponse à celles que M. Cousin a exposées dans la séance précédente et qu'il développe sur divers points. — M. Bérenger continue la lecture de son rapport sur la mission qu'il a reçue de l'Académie, à l'effet de visiter les bagnes et les lieux de répression existant en France et en Angleterre.

SÉANCE DU 13. — M. Moreau de Jonnès communique un mémoire ayant pour titre : *Recherches sur les origines nationales*, à la suite duquel M. Ch. Dupin présente quelques observations. — M. Ad. Garnier est admis à lire un *Mémoire sur la parole, comme faisant partie du langage universel.*

SÉANCE DU 20. — M. le secrétaire perpétuel présente en hommage à l'Académie, au nom de l'auteur, M. de Hauer, conseiller intime de S. M. l'empereur d'Autriche, une brochure ayant pour titre : *Coup d'œil sur les changements opérés dans la constitution, l'administration et le gouvernement de la monarchie autrichienne, de mars* 1851 *à mars* 1852. — M. Moreau de Jonnès continue la lecture de son mémoire ayant pour titre : *Recherches sur les origines nationales*. — M. Ad. Garnier continue et achève la lecture du mémoire qu'il a été admis à communiquer à l'Académie.

SÉANCE DU 27. — M. le secrétaire perpétuel présente en hommage à l'Académie, au nom de l'auteur, M. Teulet, un exemplaire d'un ouvrage qu'il vient de publier, sous le titre des *Papiers d'Etat*..., publiés pour le *Batanime club d'Edimbourg*, — M. Ch. Lucas, en faisant hommage à l'Académie, de la part des auteurs, de deux ouvrages intitulés : le premier, *Des colonies agricoles établies en France et en Algérie*, par MM. de

Lamarque et Dugat ; le second, *Études sur les colonies agricoles de mendiants, jeunes détenus et enfants trouvés*, par MM. de Lurieu et Romand, présente un rapport verbal sur chacun de ces ouvrages. — M. Lélut commence la lecture d'un *Mémoire sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*.

Sommaire de la dernière livraison.

(Février [illegible].)

Travaux de MM. les Membres de l'Académie.

Communications de savants étrangers.

TABLE DES MATIÈRES

Contenues dans les 5e et 6e livraisons (Mai et Juin 1852).

TRAVAUX DE MM. LES MEMBRES DE L'ACADÉMIE.

DOCUMENTS DIVERS.

MÉMOIRE

SUR LE SOMMEIL, LES SONGES ET LE SOMNAMBULISME,

PAR M. LÉLUT.

Le mémoire dont je vais donner lecture à l'Académie a pour sujet et pour titre, *le Sommeil, les Songes et le Somnambulisme*. J'ai hésité un instant, je l'avoue, à lui faire cette communication. L'Académie n'a pas oublié qu'elle a proposé, cette année, pour sujet du prix de sa section de Philosophie, ce même sujet du *Sommeil*, envisagé au point de vue psychologique, c'est-à-dire au point de vue où je l'envisage, moi-même ici.

Si ce travail avait une plus grande, une beaucoup plus grande étendue, s'il approfondissait plusieurs questions qu'il ne fait qu'effleurer ou poser, s'il en abordait d'autres qu'il laisse de côté ou dans l'ombre, si, en un mot, il répondait, même de loin, au programme adopté par l'Académie, je l'aurais tout probablement laissé de côté lui-même. Je n'aurais pas voulu, même en ne faisant que le lire, avoir l'air de disputer un prix dont j'ai contribué à déterminer le sujet. Je n'aurais pas voulu, surtout, en émettant à l'avance mes idées sur la matière de ce concours, laisser craindre que, dans ma participation au jugement qui en sera la suite, l'amour-propre de l'écrivain ne pût nuire à l'impartialité du juge.

Mais, après quelques réflexions, après m'être rendu justice à moi-même et avoir un instant pensé à la nature de mon travail, je n'ai pas cru qu'il fût de mon devoir de renoncer à le lire.

D'abord, ce mémoire est court; il est loin d'aborder et même d'indiquer toutes les questions qu'implique le sujet seul du sommeil, à plus forte raison le programme de l'Académie. De plus, dans ses parties principales, il n'est que la reproduction d'idées que j'ai déjà émises ailleurs, bien que dans un autre cadre et sous une autre forme. Enfin, quelque vraies que je croie ces idées et celles que j'y ai ajoutées, je ne me dissimule pas que plusieurs au moins d'entre elles pourraient avoir un tout autre caractère, c'est-à-dire manquer de vérité. Je suis bien plus sûr encore que, si une discussion, que j'appelle, avait pour résultat de le prouver, mon impartialité de juge, loin d'en être diminuée, n'en deviendrait que plus impartiale, j'ajouterai plus reconnaissante, pour qui m'aurait montré mon erreur.

En un mot, et c'est par là que je termine cette petite introduction, ce travail, résumé de vues anciennes, et qui, à certains égards, me sont propres, aura amplement atteint son but s'il est consulté, discuté, critiqué, après beaucoup d'autres, pour les travaux longs et complets que ne peut manquer de provoquer le très-beau sujet de prix proposé par l'Académie.

Dans l'ordre complet et vrai des choses, tel qu'il nous est donné de le comprendre, tous les phénomènes naturels sont placés sur la même ligne; je veux dire qu'ils sont tous également naturels, également ordinaires, également essentiels au train régulier du monde, et qu'il n'y a pas plus à s'étonner des uns que des autres.

Et pourtant, on ne saurait le nier, un certain nombre de ces phénomènes, en dépit de l'habitude qui émousse ou nivelle tout, possèdent, par-dessus les autres, dans l'espèce de mystère qui les entoure, le privilège de provoquer la surprise, et de poser à la science des problèmes que ne semble pas soulever la foule des faits de son domaine.

Au premier rang, parmi ces faits en apparence plus mystérieux, plus extraordinaires, plus gros de questions que les

autres, il faut placer le sommeil et les divers phénomènes qui le constituent ou s'y rattachent.

Pour peu, en effet, qu'on porte son attention sur le sommeil, il n'y a pas moyen de ne pas être frappé de ce qu'offre de mystérieux et en quelque sorte de provoquant, ce nouvel état de la nature animale.

Voilà une créature animée, un homme, je prends un homme pour rendre la singularité plus singulière et plus élevée; voilà un homme, un homme intelligent, actif, qui se distingue par l'esprit, le talent, le génie. On sait, dans l'état de veille, tout ce qu'il peut concevoir et exécuter d'actes de toute sorte, où se révèlent à-la-fois et dans leur plus haute expression, le mouvement, l'activité de son corps et de son esprit.

Il vient pourtant un moment, dans cette période de vingt-quatre heures que règle le cours du soleil, où toute cette activité du corps et de l'esprit cesse, quelquefois même d'une manière presque soudaine. Le corps finit par devenir une masse inerte, souvent insensible. L'esprit semble avoir quitté ce corps; on pourrait croire que la vie s'en est aussi retirée, si certains phénomènes, certains mouvements qui viennent, de ses profondeurs, faire explosion à la surface, n'annonçaient qu'elle persiste encore. Dans cet état, l'homme n'est véritablement plus un homme, ce n'est plus même un animal, j'entends un animal à l'état de veille; c'est une plante, moins qu'une plante, à la disposition et à la merci, je ne dis pas de l'homme, de l'animal même le plus faible ou le plus grossier, mais à la merci de la pierre qui tombe, de l'arbre qui se brise, en un mot du plus simple accident de la nature inanimée.

Et pourtant, cet homme dont l'esprit, dont le génie éclate en traits d'une activité si féconde et quelquefois si merveilleuse, et cette masse abandonnée, à peine vivante, c'est la même créature, le même homme, qui, dans le premier cas, pense, veut et agit suivant les conditions de l'état de veille, dans le second, est irrésistiblement livré à l'empire de ce sommeil dont la mythologie grecque avait fait le père de la mort.

N'est-ce pas, comme je le disais, quelque chose de profondé-

ment frappant qu'un tel contraste, et pourrait-on s'étonner de tout ce qu'il a provoqué de recherches, d'hypothèses et, tout naturellement, de contradictions?

Est-il nécessaire maintenant que je décrive le sommeil, je veux dire ses dehors, ses caractères corporels? N'est-ce pas, ou peu s'en faut, ce que je viens de faire? Et, du reste, qui ne suppléerait à cette description? Qui est-ce qui n'a pas devant les yeux le tableau du sommeil? Qui, sur les autres ou sur soi-même, n'en a pas recueilli les principaux traits?

Les mouvements du corps s'alanguissent, et, du même pas, ceux de l'esprit. La marche devient plus pesante et moins sûre; il y a moins de sûreté aussi dans l'action des bras et des mains. La tête tend à perdre ce port sublime qui est l'attribut de l'humanité; elle s'incline vers la terre comme celle de la brute. Les paupières s'alourdissent et tombent. Les mouvements de la parole témoignent, par leur lenteur, de la lenteur de la pensée. Les sensations s'affaiblissent et s'émoussent. L'œil finit par ne plus voir; l'oreille, par ne plus entendre; la main, par ne plus toucher. Bientôt, tous les ressorts de la machine se détendent; l'homme tomberait si tous les phénomènes qui précèdent ne l'avaient averti de l'imminence de sa chûte, et si, pour la prévenir, il n'avait pris à l'avance la position qui est éminemment celle du sommeil, *le coucher*.

C'est dans cette position et ces conditions que va se clore le sommeil, le sommeil qu'on appelle complet, celui où il n'y a plus, où il semble ne plus y avoir de mouvement, d'action, soit du corps, soit de l'âme, où les sensations paraissent tout-à-fait abolies, où la pensée a l'air d'avoir quitté les organes, où la vie enfin ne se manifeste plus que par les battements du cœur contre les parois de la poitrine, et par les mouvements affaiblis de la respiration.

Un tel état de sommeil, plus ou moins profond, plus ou moins complet, plus ou moins continu, dure une partie du temps qui s'écoule d'un lever du soleil à l'autre, six heures, huit heures, dix heures, douze heures; après quoi le sommeil finit à-peu-près comme il avait commencé.

Le corps reprend peu-à-peu ses mouvements, pour n'arriver que plus tard à l'équilibre de la station ou de la marche. Les sens se rouvrent graduellement aussi, l'ouïe, le tact, les premiers, la vue ensuite; les deux autres sens n'ayant rien à réclamer immédiatement dans cette reprise de la vie de rapports. La pensée, confuse, incertaine, se débarrasse par degrés de l'espèce de voile qui l'offusque. Il se fait un véritable combat entre la nuit et le jour, la plante et l'homme, le corps et l'esprit, la vie et la pensée; combat que marquent : pour l'esprit qui a peine à s'y reconnaître, des restes, des souvenirs de rêves, des perceptions inexactes ou fausses; pour le corps, des mouvements du tronc et des membres supérieurs, qu'on appelle des pandiculations, d'autres mouvements des membres, du thorax, du cou, de la face, qui constituent le baillement.

Le jour enfin l'emporte sur la nuit, l'homme sur la plante, la pensée sur la vie. La veille a succédé au sommeil, et pendant les trois quarts, les deux tiers de la nouvelle révolution diurne de la terre, de nouveaux mouvements, de nouveaux actes de l'esprit et du corps vont préparer de nouvelles fatigues, qui donnent lieu à un nouveau sommeil, et ainsi jusqu'à la fin de la vie.

Je viens de prononcer le mot de fatigue. Je le prononçais sans dessein, ou plutôt parce qu'il se présentait de lui-même; mais ce me sera une transition.

Fatigue et repos consécutif et nécessaire, tels sont en effet la cause et le but du sommeil.

Peut-être concevrait-on, qu'en vertu d'une nature différente de celle qui lui a été donnée, l'homme eût pu faire toujours ce qu'il fait quelquefois et dans de certaines circonstances. Peut-être comprendrait-on qu'au lieu d'être astreint chaque jour à un repos, à un sommeil de dix, huit, six heures, il eût pu passer dans l'état de veille et d'activité, vingt-quatre heures, quarante-huit heures, tous les jours, toutes les années de sa vie. Une semblable nature humaine semble ne pas impliquer contradiction; mais enfin telle n'est pas celle qui a été faite à l'humanité actuelle. Dieu, qui, après l'effort d'où est né le monde

en six jours, s'est reposé le septième, a voulu que l'homme, les créatures animées, les plantes peut-être, après les efforts du jour se reposassent dans la torpeur de la nuit; et il a tout ordonné en conséquence.

Or, ce repos qu'il regardait comme nécessaire après les fatigues du jour, est tout autant et plus peut-être le repos de l'esprit que celui du corps. Le repos de l'esprit c'est aussi et nécessairement le repos des sens, et le sens le plus spirituel, celui des idées, des idées par excellence, de celles qui donnent leur nom et leur forme à toutes les autres, c'est le sens de la vue. Dieu donc (et je demande pardon d'avoir l'air de me faire ici le trucheman de sa sagesse), Dieu a fermé avant tout le sens de la vue, il l'a fermé sous les voiles de la nuit. En couvrant la face du soleil, ce n'est pas seulement la lumière, c'est le mouvement qu'il a arrêté. De l'ombre est né le silence, de l'occlusion de la vue celle de l'ouïe; ainsi se sont fermés ensemble les deux sens dont le sommeil entraîne celui de la pensée.

Ce relâchement dont Dieu a voulu faire suivre l'effort, ce repos qu'il a cru nécessaire après la fatigue, ce sommeil, en un mot, qui, dans les plans de la Providence, succède à l'état de veille, ce n'est pas seulement le sommeil de l'homme, le sommeil même des animaux; c'est le sommeil de toute la nature; et tous ces repos, tous ces sommeils sont solidaires l'un de l'autre, sont nécessaires l'un à l'autre, coexistants, simultanés l'un à l'autre.

Le repos nocturne des plantes n'est ignoré de personne. Je dis repos, je ne dis pas autre chose : je ne dis pas diminution, suspension de leur sensibilité, car les plantes n'ont pas de sensibilité; je dis diminution de leurs actions organiques, diminution évidente et caractérisée dans toutes, plus évidente et plus caractérisée dans quelques-unes.

Les plantes, toutes les plantes, qui dans le jour, sous la double influence de la lumière et de la chaleur du soleil, décomposent l'air qu'on respire, pour le rendre plus respirable, dans l'ombre et le froid de la nuit l'analysent en sens inverse, et dans de moindres proportions, absolument comme quand

elles sont malades, affaiblies par la maladie. Leurs mouvements intérieurs ou vitaux, le mouvement de la sève et des autres liquides qui les pénètrent et les parcourent, ces mouvements sont diminués. Leurs parties les plus mobiles ou dont le mouvement est le plus sensible, les feuilles, les fleurs, témoignent, par leur alanguissement, leur occlusion, leur inclinaison, de la diminution de ces actions organiques et d'une sorte d'état de repos; état qui remplace pour elles le coucher, lequel, chez les animaux, est à-la-fois la condition et le résultat du sommeil. Ainsi, l'Euphorbe de Germanie, chaque nuit laisse tomber ses ombelles, qui se relèvent aux premiers feux du matin. Le Nymphéa, le Lotus, ces hôtes verdoyants des eaux, s'élèvent, dans le jour, au-dessus de leur couche humide, pour s'y replonger le soir. La belle de jour, l'hémérocalle, ne se fait et ne reste belle que sous les rayons du soleil. L'héliotrope, enfin, l'antique Clytie, après avoir amoureusement suivi cet astre de son lever à son coucher, attend, dans une sorte de langueur, qu'il recommence sa carrière, pour recommencer à l'y suivre.

On ne peut assurément pas dire des minéraux, que, durant la nuit, comme les animaux, ils dorment, ou comme les plantes, se reposent. La poésie elle-même n'oserait pas pousser jusque-là l'abus de la métaphore. Mais ce qu'on dira peut-être un jour, si les physiciens croient devoir porter leur attention sur ce point de leur vaste science; c'est que, durant la nuit, les actions des minéraux, je me reprends, l'action des fluides impondérables, qui ont l'air de les traverser, de les mouvoir, de les unir ou de les disjoindre, cette action est diminuée. On pourra se croire autorisé à admettre qu'en l'absence de ce soleil, père peut-être de tous ces fluides, les courants électrique, magnétique, électro-magnétique, comme les courants des liquides dans les corps organisés, perdent quelque chose de leur vivacité.

Ce serait alors un repos général de la nature, que le repos de la nuit; repos jusqu'ici problématique dans la nature inorganique, et qui dans tous les cas y mériterait à peine ce nom; repos réel, profond, mais qu'on ne peut que métaphoriquement appeler un sommeil, dans les plantes; repos enfin qui a-

sa plus haute expression, son vrai caractère et son nom, dans les créatures sensibles et intelligentes, chez lesquelles, des efforts de sensibilité et d'intelligence nécessitaient un relâchement plus ou moins absolu, ayant pour condition l'immobilité et le silence du reste de la création.

Il y a sur le sommeil une première, ou, si l'on aime mieux, une dernière question à se faire, une question que la physiologie pose, que la philosophie est libre de ne pas poser, que dans tous les cas elle peut sans grand inconvénient accepter, car jusqu'ici la physiologie n'a à-peu-près rien trouvé à y répondre. Cette question c'est celle de la condition physique ou organique du sommeil, la question de l'état nouveau des organes, qui est la cause prochaine de cet état nouveau de l'esprit.

La physiologie dit d'abord que les organes ou plutôt l'organe qui est en dernier ressort et plus particulièrement en cause et en repos dans le sommeil, est celui qui, dans l'état de veille, est l'instrument immédiat de la sensibilité et de la pensée. Elle ajoute que durant le sommeil cet organe doit entrer dans de certaines conditions qui expliquent cet état et soient l'opposé, par exemple, des conditions cérébrales qui correspondent à l'état de veille. Et jusqu'ici, ou en disant ceci, la physiologie n'a pas tort, ou plutôt elle ne s'avance pas beaucoup ; mais au-delà, c'est-à-dire sur la nature de ces conditions organiques du sommeil, que dit-elle, et surtout que prouve-t-elle ?

On lit dans la plupart de ses livres, et c'est à-peu-près tout ce qu'on y trouve sur ce point, que dans le sommeil le cerveau est traversé, comprimé par une plus grande quantité de sang que dans l'état de veille, et que cet envahissement a lieu surtout dans les points de ce viscère qui sont plus particulièrement en rapport avec les sens dont le sommeil partiel est la principale condition du sommeil général, les sens du toucher, de l'ouïe, et surtout celui de la vue.

On lit dans les mêmes livres et à côté de cette théorie physique du sommeil et du repos cérébral qui le constitue, que l'accroissement d'activité, c'est-à-dire de veille, du cerveau

dans l'exercice de ses fonctions d'organe de la pensée, de la sensibilité, des sensations de l'ouïe, de la vue, est dû à l'afflux plus considérable du sang dans celles de ses parties qui sont plus spécialement affectées à l'exercice de la pensée et des sensations.

Ce n'est pas assurément dans de telles contradictions qu'on trouvera la réponse à la question de la cause organique du sommeil.

La trouvera-t-on davantage dans l'étude de la physiologie des animaux hibernants, de ces animaux qui ont le singulier privilége de dormir plusieurs mois de suite, le plus grand nombre en hiver, comme la marmotte, quelques-uns pourtant en été ?

Voyons encore en deux mots ce qu'a recueilli la science du sommeil, de l'étude de ces animaux.

D'après des recherches déjà anciennes, dues à un des plus savants élèves de l'illustre Spallanzini, le professeur Mangili, la cause du vrai sommeil hibernal, du sommeil qui a lieu durant les mois d'hiver, se rattacherait à cette circonstance que chez les vrais hibernants les vaisseaux qui portent le sang au cerveau ont une capacité bien moins grande que chez les autres animaux, à l'opposé de ce qui a lieu pour les vaisseaux qui l'en rapportent. Mais cette théorie, qui n'en est pas une, en ce sens qu'elle n'explique rien, cette théorie n'est pas même un fait; elle est en opposition avec la réalité anatomique. Elle serait de plus en contradiction avec la théorie précédemment citée, d'une plus grande plénitude sanguine du cerveau dans le sommeil.

Suivant une autre hypothèse, dont l'auteur a reçu, il y a quarante ans, les encouragements de l'Académie des sciences, le sommeil des animaux hibernants est dû au froid de l'hiver, et ce froid agit sur eux en vertu d'une organisation qui leur est particulière, et où jouent le plus grand rôle de petits vaisseaux et de gros nerfs de la surface de leur corps.

Il y a à cette théorie physique du sommeil une première objection à faire, et qui suffit pour la ruiner. C'est qu'il existe des animaux, le tenrec de Madagascar, par exemple, qui choisis-

sent, ou plutôt subissent, pour leur sommeil de trois ou quatre mois, l'époque la plus chaude de l'été, absolument comme la marmotte choisit ou subit, pour le sien, les mois les plus froids de l'hiver.

En somme donc, jusqu'à présent au moins, on ne sait rien, absolument rien de l'état cérébral, corrélatif à l'état de l'esprit dans le sommeil. On n'est pas plus instruit sur ce point qu'on ne l'est des conditions cérébrales, corrélatives aux actes divers de l'esprit, les sensations, les passions, la réflexion. Abord plus ou moins considérable de sang artériel au cerveau ou à certaines de ses parties, stase du sang veineux dans les veines ou dans les sinus qu'il parcourt, pures hypothèses sans base et sans vérité !

Je viens de rappeler brièvement les caractères, pour ainsi dire extérieurs du sommeil, ses caractères corporels, sa cause en quelque sorte finale ou son but, ce qu'on sait enfin ou plutôt ce qu'on ne sait pas de ses conditions organiques. Mais ce n'est là que la moindre partie de ma tâche, sa partie toute secondaire. C'est le cadre dans lequel il me faut placer maintenant le véritable tableau du sommeil, l'histoire de ses phénomènes propres et intimes, c'est-à-dire de ses phénomènes spirituels.

Une distinction qui semble se présenter d'elle-même et qui est universellement admise, c'est la distinction d'un sommeil complet, qu'on dit être privé de rêves, et d'un sommeil incomplet, c'est-à-dire mêlé de rêves, ou plus brièvement la distinction du sommeil et du rêve. C'est là une division qu'on ne manque jamais de faire, surtout quand on n'a pas approfondi ce sujet.

Si cette division était fondée, s'il y avait un sommeil sans rêves, l'histoire de cette première sorte de sommeil serait bientôt faite, la nature en serait bientôt établie. Il n'y aurait à-peu-près rien à ajouter à ce que j'ai dit du sommeil en commençant ce travail, lorsque, parlant de ses phénomènes corporels, j'ai montré les sens se fermant, les mouvements s'arrêtant, le corps s'affaissant et se couchant pour se mieux reposer. Il n'y aurait presque rien à y ajouter que ceci, que j'ai aussi plus ou moins explicitement exprimé ; que de ce corps, dans lequel persistent les

actions vitales, la sensation, la pensée, sont momentanément, mais totalement absentes ; et que cette absence se traduit par un état d'affaissement et d'abandon du corps, tel que dans la mort confirmée il n'y en a pas un plus profond et plus absolu.

Mais pour faire voir l'erreur d'une semblable théorie du sommeil, pour faire voir que dans cet état les choses ne se passent point ainsi, il suffit de se demander ce que c'est que le sommeil, ou plutôt de se rappeler ce que j'ai montré qu'il est.

Qu'est-ce, en effet, que le sommeil ? C'est, je l'ai dit, le repos de l'homme. Or, qu'est-ce que l'homme ? Une intelligence, une pensée, servie, sans doute, par des organes, mais avant tout une pensée. Le sommeil, c'est donc le repos de la pensée.

Comment la pensée se repose-t-elle ? comment peut-elle se reposer ? Est-ce en se suspendant complètement, bien que momentanément ? Non, car alors elle ne serait plus la pensée : Descartes ici avait raison. La pensée, quand elle ne pense pas, n'est pas. La pensée pense toujours ; c'est là sa nécessité, son essence. Elle pense ou agit beaucoup, modérément, peu, très-peu, dans ses divers éléments, ses diverses facultés, dans ses impressions, ses sensations, ses sentiments, ses passions, dans la volonté, dans la raison ; son exercice se modère, s'affaiblit ; elle se repose, mais elle ne se suspend complètement dans aucun de ses éléments, dans aucune de ses parties, dans aucune de ses facultés. Cela me paraît incontestable. Il me faut montrer que ce l'est.

C'est ne rien avancer que de très-philosophique et de très-certain, que de dire que, dans l'ordre actuel des choses et dans les conditions de la nature humaine, l'esprit est étroitement uni à la matière, et, sans lui être soumis, en subit toutes les impressions. C'est là un fait admis par tous et qui ne peut pas ne pas l'être. Or, qui dit matière, dit activité, mouvement nécessaire et sans relâche. Cette vérité est aussi ancienne que la philosophie, et a pour répondant Leibnitz aussi bien qu'Epicure. S'il en est ainsi de la matière, qu'on a quelquefois appelée inerte, que sera-ce de celle qui, dans le plus élevé des êtres de la création, constitue l'organe régulateur de son économie tout entière ? Or,

du continuel mouvement de cet organe dépend non-seulement la vie, mais encore, mais surtout le sentiment, la pensée. On voit donc qu'on peut arriver par une voie tout opposée à celle qu'avait prise Descartes, à reconnaître avec lui qu'il n'y a pas de repos absolu pour l'esprit.

Veut-on tenir le raisonnement plus voisin de l'observation, serrer de plus près les faits de l'économie vivante? Cette vérité deviendra plus manifeste encore. En mécanique, je veux dire dans celle qui est l'ouvrage de l'homme, la recherche du mouvement perpétuel est une chimère; mais en mécanique animale ce mouvement est tout trouvé. Envisagée dans ses rouages, la vie n'est pas autre chose que cela. Non-seulement l'ensemble des organes ne se repose jamais, mais aucun organe ne se repose complètement. Un peu de ralentissement, voilà tout ce qu'il est possible d'observer dans l'ensemble et dans les détails des fonctions plus particulièrement vitales, ralentissement d'autant moindre qu'on y pénètre à une plus grande profondeur. Et ce travail continuel des organes a lieu la nuit comme le jour, dans le sommeil comme dans l'état de veille. Souvent même dans le sommeil leurs actes les plus intimes et les plus nécessaires offrent, au lieu de ralentissement, un surcroît d'activité.

Or, ce sont précisément ces actes vitaux que d'étroits rapports de solidarité unissent aux manifestations les plus élémentaires de la sensibilité, grossiers, mais premiers matériaux de la pensée. Ce sont ces actes intimes des organes de la vie végétative, ou des foyers nerveux qui les tiennent sous leur dépendance, qui donnent lieu au sentiment général de l'existence, et plus particulièrement à ces sensations confuses, à ces émotions indistinctes, relatives soit aux principaux instincts de la vie alimentaire, soit à des affections déjà un peu plus relevées et un peu plus intellectuelles. Les résultats psychologiques auxquels ils concourent dans l'état de veille, ils y concourent de toute nécessité dans le sommeil. Les sensations élémentaires dont ils sont le point de départ, y déterminent inévitablement les sentiments, les idées qu'associent à ces sensations les lois de l'organisation ou les habitudes de la vie. C'est à ces sentiments, à ces idées,

c'est aux déterminations, sans doute très-faibles, qui en résultent, qu'il faut attribuer les mouvements qui ont toujours lieu dans le sommeil. Le dormeur le plus immobile ne garde pourtant jamais ni la même position générale, ni les mêmes attitudes particulières, et dans les mouvements qu'il exécute on peut quelquefois saisir l'indice de sensations au moins intimes, en général désagréables, que ces mouvements ont pour but de faire cesser.

Sans doute, il est des états de sommeil, et ce sont de beaucoup les plus nombreux, qui ne laissent après eux aucune trace des sensations et des idées même les plus incohérentes. Mais on ne saurait conclure de là que ces sensations et ces idées n'y aient pas eu lieu. Il y a une foule de rêves dont la manifestation a été indubitablement constatée, et dont il ne reste absolument rien dans l'esprit qui les a éprouvés. C'est là en particulier un des caractères des rêves du somnambulisme. De même dans le délire ardent, résultat direct de certaines affections du cerveau, ou effet sympathique d'une maladie aiguë d'un autre organe, dans certains cas même de folie violente, le malade, après sa guérison où après la cessation de l'áccès, ne garde la plupart du temps aucun souvenir de ce qu'il a senti et pensé pendant toute la durée du désordre. Enfin, pour s'en tenir même à l'état de veille et de raison le plus complet, nous ne nous rappelons pas du jour au lendemain et quelquefois du matin au soir, la centième, la millième partie de toutes les innombrables impressions que nous avons subies, de toutes les innombrables idées que nous avons eues, de toutes ces *petites perceptions* dont parle Leibnitz, et qui ont, suivant sa remarque, une si grande influence sur la nature de nos goûts et le caractère de nos déterminations.

Dans ces diverses manières d'être il semble que la mémoire des impressions, des idées soit en raison inverse de la part que prend l'organisation à la manisfestation des unes et des autres. Plus cette part est considérable et pour ainsi dire absorbante, comme par exemple dans le sommeil; plus elle est considérable et violente, comme dans les maladies cérébrales caractérisées

par les plus hauts degrés du délire ; plus elle est considérable et automatique, comme dans beaucoup d'actes sensitifs et intellectuels que l'habitude a presque soustraits au contrôle de la conscience, plus aussi la mémoire de ces impressions et de ces idées est fugitive, infidèle, nulle.

En somme donc, on doit admettre que dans le sommeil le plus profond et en apparence le plus insensible il n'y a pas plus suspension complète de l'exercice des facultés de l'âme, et même de la volonté, qu'il n'y existe une semblable suspension des fonctions du corps. On doit reconnaître en d'autres termes, avec Descartes, avec Leibnitz, avec les hommes qui ont le plus creusé ce sujet, qu'il n'y a pas de sommeil sans rêves, quelque légers, quelqu'agréables, quelque peu fatigants qu'on veuille les faire dans l'intérêt du repos de l'esprit.

Cette opinion de la permanence du rêve ou de la pensée dans le sommeil a, de prime abord, on ne peut le nier, quelque chose qui étonne l'esprit et semble heurter l'évidence. Elle parait être une de ces idées paradoxales que la science s'est de temps en temps permises, et qui lui ont valu le renom d'aimer parfois à contredire l'opinion commune, et ce qui est plus grave, le sens commun.

Et d'un autre côté il est remarquable que c'est là une manière de voir à laquelle sont arrivés, des points de départ les plus divers, souvent contre leur première opinion, quelquefois presque à leur insu, tous les philosophes qui se sont occupés, sérieusement et pour elle-même, de la question du sommeil.

J'ai nommé tout à l'heure Descartes, l'ultrà spiritualiste Descartes, qui dans l'homme mettait la pensée avant l'existence, et pour lequel le sommeil sans rêve eût été la mort même de l'âme.

J'ai nommé Leibnitz, qui donnait et devait donner de la permanence du rêve deux raisons là où Descartes n'en donnait qu'une : premièrement celle ou à-peu-près celle qu'alléguait Descartes, la notion de puissance, de la puissance en particulier qu'est l'âme, et dans laquelle il y a toujours de la tendance et de l'action ; en second lieu l'union intime de l'âme avec le corps, ce corps qui est toujours en acte par ses impressions

organiques, par les mouvements internes des viscères, par ceux de la circulation du sang; d'où cette conclusion textuelle que par suite de ces actes continuels du corps on n'est jamais sans sentiment ni perception quand on dort, lors même qu'on semble être sans songe.

Maine de Biran s'en est tenu à la dernière des deux raisons données par son maître Leibnitz, et l'a développée de son point de vue et à sa manière. L'imagination passive, dit-il dans une ou deux pages que j'abrège, n'est pas plus que la sensibilité organique dont elle dépend, sujette aux intermittences. Chacune des impressions de cette sensibilité peut ébranler sympathiquement le cerveau et réveiller une image proportionnée à la nature de l'affection et du sentiment excitateurs; *d'où il résulte que tout sommeil doit être rempli de songes.*

Jouffroy, dans un passage intéressant de son petit travail sur le sommeil, voit dans le rêve, qu'il regarde comme permanent, une sorte de résultat et de témoignage de ce qu'il appelle la délivrance momentanée de l'esprit. L'esprit, suivant lui, se repose, durant la nuit en songe, des efforts qu'il lui a fallu faire dans le jour. Il a travaillé tout le jour avec le corps, il se repose en même temps que lui. Il profite de l'état d'engourdissement du corps, pour se dépouiller à son tour de la volonté, comme l'esclave de sa chaîne, et s'abandonner à sa libre nature, qui est dans le jour la rêverie et durant la nuit le songe.

Je pourrais, sur ce point de la permanence du songe dans le sommeil, citer d'autres opinions graves et étudiées, celles de Formey, de Cabanis, de Carus et de quelques autres philosophes ou physiologistes tout-à-fait modernes. Qu'il me suffise de les indiquer. Je me bornerai à faire, à leur occasion, cette remarque, applicable à toutes les opinions analogues, c'est que toutes en définitive s'appuient, soit séparément, soit à-la-fois, sur les deux raisons suivantes : l'activité, l'action propre de l'esprit, activité, action nécessaire et par-conséquent continuelle; l'activité, l'action également nécessaire et sans relâche du corps ou de l'organisme, laquelle se réfléchit sur celle de l'esprit et la redouble ou l'entraîne.

Ceci enfin dit et posé, voyons ce que sont ces rêves dont j'ai affirmé et, je crois, prouvé la permanence. Leur histoire est désormais, pour nous, la véritable, la seule histoire du sommeil.

Les rêves, et telle est en réalité la meilleure, la seule définition à en donner, les rèves constituènt l'état de la pensée dans le sommeil. Ce serait, pour parler le langage de Jouffroy, et sans le prendre à la lettre, ce serait le retour de l'esprit à sa libre allure, une allure libre et reposée ; ce serait encore, d'un point de vue analogue, celui où s'était placé Buffon, ce serait le retour de ce même esprit à sa manière d'être originelle, à l'état où, dans le sein maternel, il a passé les temps obscurs de sa vie.

Les rêves, malgré une incohérence qui est quelquefois portée si loin, offrent de tous points les mêmes éléments intellectuels que l'état de veille. Comme dans ce dernier état rien n'y est complétement passif ou actif; seulement tout y est plus faible, en même temps qu'infiniment plus machinal.

Il y existe d'abord des sentiments, des passions, des idées, qui dans bien des cas sont évidemment la suite ou la reproduction des sentiments, des passions, des idées, dont était occupé l'esprit peu d'heures avant l'invasion du sommeil. Si les idées s'y succèdent, s'y heurtent la plupart du temps d'une façon bizarre, contradictoire, impossible, insensée, souvent aussi elles s'y dégagent si nettement, s'y enchaînent avec tant de logique, qu'au moment du réveil le songe a peine à être distingué de la réalité qui a précédé et de celle qui va suivre.

Qui ne sait, en outre, que dans le sommeil, dans le rêve, le travail de fécondation des idées a donné lieu souvent à des pensées nouvelles et vraies, à des résultats intellectuels dont quelques-uns n'étaient pas sans valeur. Parmi les personnes qui ont acquis l'habitude de s'observer dans le rêve ou après le rêve, ou qui ont fait porter leurs observations sur d'autres, il n'en est peut-être aucune qui n'ait eu à constater de semblables faits. Aussi à peine mentionnerai-je quelques remarquables exemples de songes dans lesquels ont été composés, par les hommes les

plus illustres, des morceaux de prose, de vers, de musique. On cite en ce genre un quatrain de Voltaire, un fragment d'un poëme de Coleridge. On rappelle que Condillac a composé dans son sommeil plusieurs passages de son *cours d'études*. On n'oublie pas Tartini et sa fameuse *Sonate du Diable*, dont ce grand violoniste prit au moins les éléments dans les souvenirs d'un rêve qui venait de se terminer.

Dire qu'il y a dans le rêve, comme dans l'état de veille, des sentiments, des passions, des idées, qui sont nécessairement les mêmes dans l'une de ces deux phases de notre vie spirituelle que dans l'autre, c'est dire qu'il y a dans le rêve un moi, et que ce moi est le même que celui de l'état de veille. C'est, en effet, le même moi qui se souvient au réveil des diverses particularités du rêve, les compare aux événements de la veille et les en distingue. C'est lui qui, dans certains cas même, et Aristote en avait fait la remarque (1), conçoit quelque doute, en rêvant, que ce qu'il éprouve ou crée n'est qu'un rêve, qui désire la fin de cet état, fait effort pour la provoquer quand les scènes dans lesquelles il est acteur ou témoin, sont d'une nature douloureuse ou menaçante, et voit son reste de volonté déterminer leur cessation. Il y a, en effet, il peut y avoir dans le rêve, non-seulement un reste de volonté et par-conséquent de personnalité, mais une volonté quelquefois très-forte. Mais, comme l'a remarqué D. Stewart, cette volonté très-volontaire perd à-peu-près toute son influence sur les actes de l'esprit et sur les mouvements du corps.

Indépendamment des passions, des sentiments, des idées que lui fournit si évidemment l'état de veille, le rêve compte aussi parmi ses éléments des sensations venues des surfaces ou des points de rapport, soit internes, soit externes. Je n'entrerai pas dans le détail des sensations intérieures auxquelles peuvent donner lieu soit les diverses attitudes prises durant le sommeil, soit et surtout l'état propre des principaux viscères, l'estomac, le

(1) *Des Rêves*, Ch. III, § 11.

cœur, le poumon. A peine signalerai-je, à cet égard, un ou deux faits qui ont pu être observés par chacun de nous, et qui mettront sur la voie de faits du même genre. Qui ne sait tout ce que fournissent de matériaux aux rêves érotiques les impressions internes nées des organes reproducteurs? Qui n'a éprouvé, par soi-même, pour quelle part entrent dans les péripéties de quelques rêves certains besoins bien plus grossiers et bien plus animaux?

Quant aux sens extérieurs, rarement sont-ils tous ou complètement endormis. Il y a, par exemple, des dormeurs qui répondent d'une manière bien singulièrement précise aux questions qui leur sont adressées, surtout quand elles leur viennent de voix qu'ils connaissent. Aussi, dans combien de circonstances, surtout vers la fin du sommeil, des bruits, des paroles, sans parler de l'action de la lumière, ne se mêlent-ils pas aux autres conditions de la vie intellectuelle, pour modifier le rêve, ou en faire naître un nouveau! Dans ces cas divers et dans une foule de cas analogues, le moi subit ou emploie ces éléments externes du rêve comme il en subit ou emploie les éléments internes; les mêlant les uns aux autres, mais les mêlant surtout à un ordre de matériaux dont il me reste à parler.

Ce qui constitue plus particulièrement le rêve, ou plutôt ce qui lui donne son caractère le plus essentiel et en apparence le plus extraordinaire, ce sont des sensations fausses, relatives aux sens externes, œuvre de l'imagination qui veille, quand l'attention, la réflexion, la conscience sont à moitié, mais ne sont qu'à moitié endormies. Il n'est personne qui n'ait étudié ou pu étudier sur soi-même ces fausses sensations du sommeil, et qui ne sache combien quelquefois elles sont vives, nettes, bien ordonnées, et en apparence aussi réelles que les sensations de la veille la plus active.

Les deux espèces de sensations dont la reproduction spontanée est la plus rare dans les rêves, sont celles du goût et de l'odorat; bien qu'il ne manque pas d'exemples de rêves où l'on se soit assis à une table chargée de mets savoureux, où l'on se soit promené dans des jardins embaumés du parfum des fleurs.

Cette rareté des sensations du goût et de l'odorat dans les rêves, découle, comme l'a fait remarquer Maine de Biran, de la nature surtout affective de ces sensations, qui s'oppose dans la vie éveillée à leur reproduction surtout volontaire. J'ajouterai qu'elle est en rapport avec leur degré d'importance dans cette vie. Elles ne lui fournissent en effet que des éléments intermittents, et leur absence complète ne s'y ferait que très-peu sentir. Il y a des hommes de l'intelligence la plus entière et la plus élevée, complètement privés dès leur naissance de l'un ou de l'autre de ces deux moyens de relation avec la nature extérieure, et même de tous les deux à-la-fois.

Les trois espèces de sensations qui contribuent plus particulièrement à la lucidité fantastique des rêves, comme elles contribuent à la lucidité réelle de l'état de veille, sont donc les sensations du toucher, de l'ouïe et de la vue.

La fausse sensation du toucher entre pour une part considérable dans les scènes imaginaires des rêves. Elle y prend toutes les formes, s'y reproduit dans tous les détails qu'elle affecte dans les scènes de la vie réelle. On touche, on est touché, on frappe, on est frappé, on marche, on court, on nage, on se précipite, absolument comme on le ferait dans l'état de veille, et il y a dans les rêves telle sensation du tact général, celle, par exemple, de la forme du cauchemar appelée incube, qui ressemble si horriblement à la réalité, que, lorsque sa violence a fait cesser le sommeil, on est encore longtemps tenté de croire qu'on ne rêvait pas.

Mais les deux espèces de sensations qui prennent la plus grande part, la part la plus essentielle, aux drames fantastiques des rêves, et leur donnent, on peut le dire, la vie, l'espace, la lumière, ce sont celles qui remplissent le même office dans les drames réels de l'état de veille ; ce sont les sensations de l'ouïe et de la vue. Dans les rêves, dans certains rêves au moins, on entend aussi distinctement que dans l'état de veille les mélodies les plus suivies, les accords les plus complexes et les plus variés. On y perçoit des paroles auxquelles on répond quelquefois en réalité, mais auxquelles le plus souvent on ne

répond que mentalement, en se figurant y avoir répondu à voix haute.

Plus encore que les perceptions de l'ouïe, les perceptions de la vue ont parfois dans les rêves un degré de force, de clarté, une harmonie, une suite, qui les assimilent, pour le songeur, aux plus vives perceptions visuelles de l'état de veille. Il en résulte pour lui des scènes d'une lucidité et d'une vraisemblance inouïes, des scènes dont, à son réveil, il a beaucoup de peine à reconnaître sur-le-champ la fausseté.

Souvent, le plus souvent peut-être, ces fausses sensations, ou les idées qu'elles représentent, semblent, indépendamment de l'incohérence de leur association, n'avoir aucun rapport avec les idées même sensibles qu'on a eues tout récemment étant éveillé. Elles surviennent alors soit par le fait d'une filiation automatique qui a suivi de nombreux détours et dont elles sont le seul résultat perçu; soit par une sorte d'ébranlement soudain, qui les a fait sortir à-la-fois des profondeurs de l'organisme et des replis les plus secrets de la mémoire. N'en est-il pas, du reste, ainsi dans le cours ordinaire de la vie? N'y sent-on pas, de temps à autre, s'élever des mêmes abîmes des idées depuis bien longtemps oubliées, et que rien actuellement ne provoque; sortes de spectres que l'organisme nerveux envoie à la volonté comme pour lui rappeler que sa souveraineté n'est pas absolue et qu'elle est tenue de compter avec lui?

Toutefois, dans une foule de rêves, les fausses sensations ont la relation la plus manifeste avec les pensées actuelles de l'état de veille. Tantôt elles ne sont que la représentation plus ou moins incohérente d'idées qui sont survenues peu de jours avant la nuit du songe, ou celui même qui a précédé. D'autres fois elles traduisent des préoccupations qu'on porte depuis des années avec soi, comme une grande crainte, un grand désir, un grand remords. Dans les deux cas il peut arriver que plusieurs nuits de suite elles reproduisent la même scène. L'observation psychologique offre de nombreux exemples de cette répétition nocturne d'une même transformation des idées.

Jusqu'ici le dormeur, le rêveur, demeurait couché, c'est-à-

dire dans un état de torpeur des mouvements, équivalent, pour ses relations avec le monde extérieur, à leur abolition complète. Maintenant, la scène va changer, et nous allons assister à un spectacle plus extraordinaire, avoir affaire à un degré supérieur de l'activité de la pensée dans le sommeil. Le dormeur, le rêveur, va se lever, il va marcher, se livrer avec une énergie, quelquefois même avec une violence extrême à l'exercice de tous les mouvements volontaires de l'état de veille. Le rêve, loin d'en être affaibli, n'en sera que plus vif et plus actif, ou plutôt c'est sa vivacité et son activité même qui donneront lieu à ces mouvements, en provoquant les déterminations d'où ils résultent. Tel est en effet le caractère des rêves du somnambulisme. En même temps que la mémoire retrace au somnambule, dans toute leur force et leur enchaînement, ses préoccupations, ses affections, ses idées, l'imagination lui représente avec une clarté non moins vive les objets avec lesquels il est le plus familier, dans des rapports qui lui sont parfaitement connus et qu'il a pu vérifier avant son sommeil. C'est ce qui explique, mais n'explique qu'en partie, la précision et le succès des mouvements qu'il exécute pour se mettre en relation avec ces objets, les rechercher, les saisir, souvent aussi les éviter.

Il ne faut pas croire, en effet, que chez le somnambule l'exercice de la sensibilité ne donne lieu qu'à des perceptions fausses, et que ses sens restent hermétiquement fermés à toute action du monde extérieur. Cela n'a pas plus lieu complètement chez lui que chez le songeur ordinaire.

Que les yeux restent à demi-voilés par les paupières, ou bien que largement découverts ils aient ce regard fixe et profond qui semble plutôt se réfléchir vers l'organe de la fantaisie que se diriger vers les objets extérieurs, il est hors de doute que, dans l'un et l'autre cas, le somnambule, parmi les impressions de ces objets sur la rétine, perçoit au moins celles qui sont en harmonie avec ses fausses perceptions visuelles. L'occlusion absolue des paupières n'empêcherait même pas complètement ce résultat, une action plus énergique et plus exclusive de la partie cérébrale du sens de la vue donnant au somnambule la faculté de recevoir

des impressions lumineuses auxquelles il serait insensible dans l'état de veille.

Mais il y a un sens qui est évidemment éveillé et des plus éveillés chez le somnambule, au moins dans ce qui est relatif à ses fausses sensations, c'est le sens du toucher. C'est ce sens qui lui vient en aide dans ses promenades périlleuses sur les toits, au bord des fleuves, promenades qu'il ne tente, du reste, que dans des lieux qu'il connaît, et pour lesquelles il a besoin d'être entièrement abandonné à la direction des fantômes de son imagination, ou plutôt de sa mémoire. C'est ce sens surtout dont l'action surexcitée lui donne les moyens d'exécuter d'autres actes plus merveilleux encore ; d'écrire, avec une correction extrême, de la prose, des vers, de la musique ; de distinguer et de choisir, parmi les objets les plus ténus, ceux qu'il destine aux ouvrages les plus délicats; actes complexes, difficiles, qui nécessiteraient, dans l'état de veille, l'exercice le plus attentif du sens de la vue.

Il est un dernier caractère du somnambulisme, celui qu'on a donné comme son caractère essentiel, et qui, s'il était absolu, s'opposerait à ce que personne pût observer cet état de l'esprit sur soi-même, de sorte que la psychologie n'en pourrait être faite que par induction. Ce caractère, c'est l'absence de tout souvenir des scènes, moitié fantastiques, moitié réelles, qui le constituent, une séparation telle entre le moi du rêve et le moi de la veille, que le premier se souviendrait du dernier, sans que celui-ci pût se rappeler l'autre.

C'est cet oubli au réveil des songes du somnambulisme qui a surtout porté Maine de Biran à admettre deux moi réellement distincts et de nature opposée. Mais, d'abord, ce phénomène est loin d'être aussi absolu que le croyait l'illustre métaphysicien, et que le prétendent les auteurs mêmes qui se sont le plus occupés de ce point d'anthropologie. Il existe des histoires avérées de somnambules qui conservaient quelque souvenir des actes et des idées de leur sommeil. Une observation de ce genre a notamment pu être faite par un philosophe (1) sur son valet. Ensuite,

(1) Gassendi. Voir son *Syntagma philosophicum*, pars II, lib. 8.

cette amnésie des rêves du somnambulisme, dans le cas même où elle serait sans exception, ne leur serait point particulière.

J'ai déjà fait remarquer que dans l'état de veille le plus régulier, il y a une foule de perceptions qui, du jour au lendemain, et même du matin au soir, s'effacent totalement de la mémoire. J'ai ajouté qu'il se passe quelque chose de semblable dans le délire de certaines maladies aiguës. J'ai dit, enfin, que l'oubli au réveil est incontestable dans une foule de rêves ; et, s'il est vrai qu'on ne dorme jamais sans rêver, cet oubli ne serait peut-être pas plus fréquent dans les songes du somnambulisme que dans ceux du sommeil ordinaire.

Je pourrais, je devrais peut être terminer ici ce que je comptais dire du sommeil, des rêves et du somnambulisme. Mais ce mot même de somnambulisme me rappelle, et probablement rappellera à d'autres, qu'on a rattaché à l'état de l'âme qu'il représente un autre état qui jusqu'ici n'est point parvenu à entrer dans les voies régulières de la science et à se faire accepter par elle. Je veux parler, on le voit, de ce sommeil provoqué, qu'on désigne sous les noms divers de somnambulisme artificiel, de sommeil, de somnambulisme magnétique, de lucidité, de clairvoyance de même nom.

Je dirai donc quelque chose de cette espèce de sommeil, mais je le ferai avec une brièveté et une réserve que comprendra l'Académie, et qu'elle approuvera, je l'espère. Je regarde, dans cette circonstance, qu'elle veuille bien me le permettre, son honneur comme un peu solidaire du mien.

Un premier mot, un seul mot, sur le nom même de cet état.

Le sommeil magnétique a été assez mal à propos appelé aussi somnambulisme artificiel. Il n'a aucun titre au premier terme de cette désignation. Le corps, en effet, ne s'y promène pas, à l'opposé de ce qui a lieu dans le vrai *somnambulisme*. C'est l'esprit qui s'y promène, et aussi loin qu'il se puisse ; car dans cet état il n'y a, pour lui, pour ses perceptions, ni espace ni temps.

La qualification d'artificiel convient, au contraire, éminem-

ment au sommeil magnétique, qui a essentiellement ce caractère. Ce sommeil est toujours l'effet d'une volonté étrangère et le résultat de pratiques, à la suite desquelles se manifestent, d'une manière variable et dans des proportions, des combinaisons diverses, les phénomènes qui le constituent. Ces phénomènes sont, pour le dire en bloc : des suspensions de la sensibilité et des mouvements, des excitations, des transpositions, des transformations des sens ou des sensations ; une sorte d'intuition ou de perception d'états personnels intimes ; la prévision des faits à venir ; enfin et surtout ce qu'on a appelé la clairvoyance ou la lucidité magnétique.

Tels sont véritablement tous les chefs auxquels peuvent se rapporter les allégations de la science du magnétisme animal. Tels sont, dans leurs genres ou espèces, les faits qu'elle donne comme irréfragables, les seuls dont elle aime à parler.

Mais, et il faut le dire tout d'abord, à côté de ces faits il y en a d'autres, tout aussi avérés, au moins, tout aussi nécessaires à rappeler, et que le magnétisme honnête ne peut pas plus nier que les premiers.

Premièrement, les phénomènes du magnétisme animal, en les prenant pour ce qu'on les donne, sont très-fréquemment mêlés à des actes de mensonge et de supercherie notoire, et cela de la part même des sujets magnétiques les plus accrédités. Cette proposition est incontestable, et les faits sur lesquels elle s'appuie ont été fort souvent portés à la connaissance et à l'appréciation de la justice.

En second lieu, les mêmes faits, en les regardant toujours comme avérés, ne peuvent se produire que chez un certain nombre, chez un très-petit nombre de sujets, et ces sujets sont presque constamment des personnes d'une excitabilité nerveuse exorbitante, maladive, malade, et plus particulièrement des femmes.

Enfin, chez ces sujets magnétiques eux-mêmes, souvent les faits de même nom ne parviennent pas à se produire, ou bien ils sont remplacés par les erreurs de perception ou d'intuition divinatoire les plus grossières.

Toute cette première série des faits du somnambulisme magnétique ne peut pas plus être niée, je le répète, doit être beaucoup moins niée que l'autre. Rareté, difficulté dans la production de ces phénomènes ; cas nombreux d'impuissance, d'erreur, de supercherie : c'est là, avant toute chose, ce qu'il faut constater dans le magnétisme animal, la partie la moins contestable de son plus récent inventaire.

Voyons maintenant l'autre partie, l'actif de cet inventaire. Je ne m'attache, je l'ai dit, qu'aux points les plus en saillie, et n'ai à les envisager que par leurs côtés, ou, si l'on aime mieux, par leurs apparences psychologiques.

Un somnambule magnétique ne fait jamais que répondre aux questions qui lui sont adressées ; de lui-même il ne prendra jamais la parole, on pourrait dire la pensée. Il ne pense, et dans tous les cas ne parle que par suite d'une provocation.

Il n'y a rien là-dedans qui puisse étonner. Le dormeur magnétique a cela de commun avec les dormeurs ordinaires, ou au moins avec beaucoup de dormeurs ordinaires, qui, à certains instants de leur sommeil, répondent avec plus ou moins de précision aux questions qui leur sont faites, et montrent ainsi que chez eux toute perception, toute conception, toute action intellectuelle n'est pas endormie.

Qu'est-ce que dit, et par-conséquent qu'est-ce que pense, qu'est-ce qu'a l'air de penser le somnambule, dans ses réponses aux questions que lui adresse le magnétiseur, dans les conversations plus ou moins brisées qu'il a avec lui.

Dans les cas les plus extraordinaires il entrera dans des détails qu'on pouvait croire absolument ignorés de lui, sur telle ou telle personne, telle ou telle chose, telle ou telle affaire. Il montrera des connaissances de diverses sortes, auxquelles on devait le supposer tout-à-fait étranger, et même tout-à-fait inférieur.

On pourrait parfaitement encore admettre la réalité d'un certain nombre, au moins, de ces faits. Dans les actes d'aperception et de conception qui les constituent, rien qui ne puisse se rattacher à des faits analogues, tirés de l'état de veille ou de sommeil ordinaire ; rien dont ne puisse rendre compte l'analyse psycho-

logique; rien qui se refuse absolument à la compétence de nos facultés.

Ce que la mémoire, dans ce qu'elle a d'automatique à-la-fois et de spirituel, conserve à son insu, à l'insu de la conscience, pour le rendre, le manifester plus tard, est prodigieux; et n'est bien connu que de ceux qui ont étudié, comme ils doivent l'être, soit à l'état de santé, soit à l'état de maladie, les faits qui ressortissent de cette faculté. J'en dirai autant de l'imagination, cette mémoire au présent, qui non-seulement conserve et reproduit, mais qui, en reproduisant et en associant, donne lieu à des créations dont les formes, au moins, n'ont pas de terme.

J'ajouterai à ces deux facultés, ou, si l'on veut, je confondrai avec elles la faculté, la puissance de génération des idées, qui repose, en effet, sur l'une et sur l'autre; puissance en vertu de laquelle l'esprit avance et passe, par association, par induction, par jugement, d'une idée, d'une notion, à l'idée, à la notion voisine, puis de celle-ci à une autre, par une sorte d'éclosion, dont l'état de sommeil ordinaire offre, comme l'état de veille, de si remarquables exemples.

Il y aurait dans l'exercice de ces facultés, ou si l'on aime mieux, dans la manifestation des faits normaux qu'elles représentent, un ample et suffisant moyen d'expliquer les faits de conception, d'association, de procréation d'idées, de notions, de connaissances, attribués, à tort ou à raison, à l'état de somnambulisme magnétique.

Là n'est donc pas ce que cet état a de merveilleux, je veux dire, ce qui, dans ses conditions ou ses résultats, sort tout à fait et des lois de la physique animale, et des lois de la psychologie, j'allais m'emporter et dire et des lois du sens commun.

Ce qui a éminemment, exclusivement ce caractère, ce sont les faits de perceptions externes, effectuées sans le secours des sens, et dans des conditions de temps et d'espace, qui rappellent ce qu'offrent de plus prodigieux les plus prodigieuses histoires de seconde vue ou de divination.

Il s'agit donc enfin de déterminer et de juger ce qui en est, ce qu'on affirme de ces perceptions fantastiques, de ces perceptions

où en effet la *fantaisie*, l'imagination, aurait une part au moins bien grande.

Commençons, ce n'est que justice, par celle de ces perceptions au moyen de laquelle le somnambule communique avec la personne dont la volonté l'a plongé dans cet état, c'est-à-dire par la perception de l'ouïe.

On pourrait croire que chez le somnambule magnétique le sens de l'ouïe n'est point fermé, c'est-à-dire qu'il ne l'est pas plus que chez le dormeur ou le somnambule ordinaire. C'est à ce sens en effet qu'ont l'air de s'adresser les paroles adressées elles-mêmes par le magnétiseur au magnétisé; c'est par lui qu'elles semblent arriver à l'esprit de ce dernier. Et, j'en ai déjà fait la remarque, si cela était, cela ne serait pas plus étonnant que de voir, dans certains cas de sommeil ou de somnambulisme ordinaire, le sens de l'ouïe assez éveillé ou assez actif pour permettre de semblables relations.

Mais cette communication, au moyen de l'oreille, du magnétiseur avec le magnétisé, n'est qu'une illusion, une apparence, ou tout au moins une inutilité. Magnétiquement parlant, le sens de l'ouïe chez les somnambules est fermé, peut être fermé. Le somnambule magnétique n'a pas besoin de l'oreille pour entendre son magnétiseur. Il en entend, en perçoit les pensées les plus muettes, et les lui renvoie formulées par la parole.

Un jour un docte magnétiseur magnétisait une somnambule. *Eveillez-vous*, lui dit-il, *éveillez-vous; je le veux!* Et en même temps il se disait mentalement à lui-même, de toute la force de sa volonté, *je ne veux pas qu'elle s'éveille! Comment*, lui répondit la somnambule, dans un accès de trouble et de convulsions, *vous me dites de m'éveiller*, *et vous ne voulez pas que je m'éveille* !

Ce que je viens de dire du sens de l'ouïe chez les somnambules, je le dirai des autres sens. L'exercice en est chez eux parfaitement inutile aux sensations dont ils sont, dans l'état normal, la condition nécessaire.

Le magnétiseur non-seulement ôte ou rend à volonté à son somnambule la sensibilité du tact, mais il lui donne des sensa-

tions tactiles qui n'ont aucune cause, aucun objet actuel dans le monde extérieur.

Il lui ôte ou lui rend, de la même façon, l'odorat ou le goût, ou transforme les sensations qui lui viennent de ces deux sens. D'un œillet il fait indifféremment pour le somnambule, j'ose à peine dire pour son odorat, une rose, une odeur de rose, ou l'odeur la plus fétide. Pour le sens du goût, le palais, il fait de l'aliment le plus insipide le mets le plus savoureux, et renouvelle, en une ou deux passes, le miracle de l'eau changée en vin.

Et dans ce que je viens de dire, qu'on ne croie pas que j'invente ou seulement que j'exagère. Pour tous ces faits de sensations ou de perceptions magnétiques, je n'avance rien que ne contiennent les annales du magnétisme, non point en quelques courtes phrases, comme celles auxquelles je dois me restreindre ici, mais par pages et par volumes, accumulés depuis soixante ans.

J'arrive ainsi, en courant, et par degrés de plus en plus merveilleux, à ce que le magnétisme animal a de plus merveilleux encore, ou au moins de plus frappant et de plus généralement connu, les impressions, les sensations, les perceptions, relatives au sens de la vue.

Un somnambule magnétique voit, sans le secours des yeux, tout ce qu'on voit et bien plus qu'on ne voit par leur entremise ; et ce qu'il voit ce ne sont pas des généralités, des masses, des choses vagues ou indéterminées, ce sont des faits matériels, palpables, particuliers, locaux. Il voit, par exemple, des cartes à jouer ; il en distingue les couleurs, les formes, les diverses figures, et en vertu de ce discernement il joue avec un adversaire éveillé et le gagne. Pour mieux avérer ce résultat, pour être plus sûr que la vue du somnambule est complétement fermée par le sommeil, on la lui ferme encore par des moyens mécaniques, on lui applique sur les yeux les bandeaux les mieux adaptés. Mais c'est là une précaution parfaitement inutile et qui fait sourire avec raison les adeptes du magnétisme.

D'abord, il y a des faits de vision magnétique où cette occlusion, soit naturelle, soit artificielle, du sens de la vue, n'est

pas nécessaire, où l'on peut laisser le dormeur ouvrir les yeux tout au long et tout au large, comme cela a fréquemment lieu dans le somnambulisme naturel.

Le somnambule magnétique, en effet, voit de près, dans une enveloppe des plus opaques et des plus épaisses, dans une boîte de marbre ou de fer, un mot, un objet quelconque, le mot, l'objet le plus extraordinaire et le plus en dehors de ses idées et de ses habitudes.

Le même somnambule, magnétisé et dormant à Paris, verra à Marseille, à Alger, aux antipodes, les détails intérieurs d'une habitation qu'il ne connaît pas, les personnes qu'elle renferme et qu'il ne connaît pas davantage, les actes auxquels elles s'y livrent, et que rien dans sa vie à lui ne peut lui faire soupçonner.

Il serait difficile de voir là-dedans des faits de perception visuelle, externe, pure et simple. La lumière n'y aurait pas grand chose à faire, ou bien il faudrait admettre qu'à raison de l'état dans lequel est mis l'organisme, et en particulier l'organisme nerveux, par la magnétisation animale, la lumière réfléchie peut, à travers une centuple enveloppe opaque, ou à mille lieues de distance, venir frapper la rétine, tout aussi efficacement pour la sensation, qu'à travers un milieu translucide ou à quelques mètres d'éloignement. La science de l'optique accueillerait difficilement cette explication. Le magnétisme, du reste, ne la propose pas et n'a pas besoin de la proposer. Il allègue d'autres faits de vision qui ne peuvent véritablement avoir rien à démêler avec la lumière.

Vous donnez à un bon sujet magnétique, endormi suivant toutes les règles, un objet qui ait touché de très-près une personne qu'il ne connaît pas, ou mieux un objet qui ait fait partie de cette personne, une ceinture, un gant, une mèche de cheveux. Le sujet magnétique palpe, voit, magnétiquement bien entendu, cet objet, cette ceinture, ce gant, ces cheveux. Je ne crois pas qu'il puisse vous dire le nom de la personne de qui vient l'objet, ou à qui il a appartenu, quoiqu'après tout cela ne soit peut-être pas impossible; mais il vous décrira certaine-

ment, vous fera connaître cette personne, dans son corps, dans son esprit; il vous parlera, et très-exactement, de ses habitudes, de ses relations, de ses mérites, de ses aventures, de ses fautes.

Evidemment, dans ce cas, il n'y aurait pas moyen, le voulût-on, de se contenter de l'hypothèse de la simple perception. Il y a ici une nature de faits, une nature, par-conséquent, de faculté, qui ne ressemble à aucune autre, qui ne peut se rattacher à aucune autre, qui doit avoir un nom à soi, en même temps qu'elle a une existence propre. C'est une aperception, une intuition, une clairvoyance magnétique, qui échappe aux lois ordinaires de la physiologie et de la psychologie, qui se joue de toutes les explications, comme elle se passe de tous les sens, sinon de tous les organes.

Or, cette formule explicative des faits en apparence visuels du magnétisme animal, ne s'applique pas seulement à cet ordre de faits; elle s'applique, et je l'ai déjà laissé pressentir, à tous les autres faits de cette science. Il y a clairvoyance, lucidité, seconde vue, tout ce qu'on voudra, mais rien qui dépende des sens, dans tous les faits magnétiques dits de perception externe, aussi bien que dans ceux d'intuition ou d'aperception interne et de prévision.

Que le dormeur magnétique semble flairer ou goûter, par le nez, le palais, l'estomac, ou par toute autre partie de son corps, des odeurs, des saveurs vraies ou transformées; que, par un reste d'égard pour l'ancienne manière de sentir, il ait l'air de recevoir les sensations tactiles par la peau, les perceptions visuelles par la vue, qu'il veuille bien faire semblant d'entendre par l'oreille les paroles que lui adresse son magnétiseur, tout cela ce ne sont que des apparences ou des complaisances. C'est par une clairvoyance tout intérieure, toute spéciale, tout indépendante des sens, que le dormeur magnétisé goûte, flaire, palpe, entend, voit enfin; absolument comme il tire une induction, porte un jugement, se livre à un acte de prévision, fait une prescription médicale.

Aussi, n'y a-t-il pas lieu de s'étonner, pour ce qui est, par

exemple, des perceptions d'apparence visuelle, si le somnambule voit par la nuque aussi bien que par la partie supérieure de la face. Il serait tout aussi capable de voir par l'extrémité la plus opposée de son corps. Pour lui, il n'est pas plus difficile de gagner une partie de cartes par derrière que par devant.

Il résulte de tout ce que je viens de dire, en abrégeant autant que je l'ai pu, qu'en somme et en réalité, les phénomènes qui composent le domaine du magnétisme animal n'ont absolument rien qui soit réductible aux lois de la physiologie et de la psychologie, rien qui puisse se rallier à la puissance ordinaire, concevable des organes, et aux attributions même les plus étendues des facultés. Ils ont une nature absolument particulière qui, jusqu'à présent, ne peut se conclure de rien de connu, et ne saurait ainsi avoir pour preuve que le fait.

C'est donc cette preuve qu'il faut attendre, et que peut-être on attendra longtemps. Un grand génie disait, il y a deux mille ans, qu'il n'y a guère moyen de croire que, dans le sommeil et en rêve, on puisse *voir ce qui se passe aux Colonnes d'Hercule ou sur les bords du Borysthène*. Serait-ce bien désobligeant pour la science du magnétisme animal d'appliquer à des allégations encore plus extraordinaires ce que pensait des faits de la divination dans le sommeil, le plus ancien et le plus illustre chef de la philosophie de l'expérience?

MÉMOIRE

SUR L'INDUSTRIE DE LA SOIE,

PAR M. DE LAFARELLE.

ÉTUDES ÉCONOMIQUES

Sur les Classes laborieuses qu'elle emploie.

AVANT-PROPOS.

Des trois principales sources de la richesse publique ou privée, l'Agriculture, le Commerce et l'Industrie, la dernière passe à bon droit pour celle qui, de nos jours, a pris le plus large développement et accompli les plus rapides progrès. C'est ce que constate une sorte de notoriété publique par ces formules si universellement employées : *Notre siècle est l'âge de l'industrie*, ou bien encore : *Notre époque sera caractérisée dans l'histoire par l'avénement du règne de l'industrie.* Que ce soit là, de la part de la société humaine, un pas nouveau dans la longue voie de la civilisation, c'est ce que ne voudrait contester aucun esprit impartial et sérieux, puisque ce fait constitue en somme un accroissement de bien-être réel, mis à la portée de tous, sinon dès à présent obtenu par tous. Mais il faudrait pousser l'optimisme un peu loin, pour ne pas voir en même temps les côtés faibles de ce grand événement contemporain, et pour méconnaître le caractère aussi fâcheux qu'inattendu de quelques-unes de ses conséquences économico-sociales : La

plus regrettable de toutes est sans contredit l'apparition ou tout au moins l'extension énergique et soudaine d'une espèce particulière de misère ou de pauvreté qui attaque certaines classes de la population inférieure, dans une proportion notable et à-peu-près constante, qui s'y établit à l'état chronique pour ne pas dire incurable, et qui traîne presque toujours après elle la dégradation physique et morale de ceux qu'elle atteint. Le paupérisme, tel est le nom moderne de ce fléau tout moderne aussi, j'allais ajouter, et tout industriel, lorsque je me suis ressouvenu à temps et de certains comtés d'Angleterre, et de certaines provinces flamandes et de l'Irlande surtout, lieux où la classe agricole et rurale paye à son tour un large tribut à ce redoutable fléau. Mais, en général, chez la plupart des peuples civilisés de l'ancien monde, la contagion du paupérisme n'est guère sortie jusqu'à présent du cercle des populations manufacturières, soit agglomérées dans les grands centres de production, soit répandues dans les campagnes qui les environnent, ou travaillant en commun dans de vastes ateliers, ou transformant les matières premières à la pièce et à domicile. En France, par exemple, si les conditions de l'existence matérielle sont difficiles et rudes pour les masses rurales d'un trop grand nombre de nos départements agricoles, on ne saurait prétendre pour cela qu'elles soient tombées dans le paupérisme. Ces populations vivent, après tout, de leurs salaires quotidiens : les familles y nouent, sans doute, assez péniblement les deux bouts, pour parler leur propre et naïf langage, mais elles y parviennent en définitive, sans que la charité publique ou privée ait à intervenir, pour ramener l'équilibre dans leur pauvre petit budget annuel. Les maladies, l'imprévoyance, le désordre et le vice, des malheurs inattendus peuvent et doivent y précipiter, sans doute, dans une détresse accidentelle un nombre plus ou moins considérable, soit d'individus, soit de ménages; jamais, au contraire, une classe entière n'y arrive jusqu'à un état de pauvreté et de dégradation permanent et absolu. Le paupérisme pourrait donc être assez proprement qualifié chez nous de *fléau industriel*.

Mais voici qui est plus frappant encore; entre les classes laborieuses vouées aux travaux de l'industrie, le paupérisme semble avoir fait un choix. Il s'attaque de préférence, on pourrait dire presque exclusivement, à l'élément personnel inférieur qui dessert nos grandes industries textiles du coton, du lin, de la laine et de la soie. Ces deux premières surtout constituent en quelque sorte son domaine privilégié : des quatre, l'industrie de la soie est évidemment la moins atteinte : je ne craindrais même pas de l'en proclamer tout-à-la-fois exempte, si je pouvais oublier ces époques de crise, heureusement de plus en plus rares, où la fabrique de tissage de la soie, à Lyon, à Saint-Etienne, à Nîmes ou Avignon, jette tout-à coup dans la rue sa masse de *canuts* et de *taffetassiers*, à l'état de mendicité; encore est-il très-contestable que cette détresse, purement accidentelle, toujours éphémère, et qui ne survit pas à sa cause, la crise commerciale régnante, puisse recevoir à juste titre le nom de paupérisme. Il faut reconnaître du moins que c'est du paupérisme à l'état de maladie aiguë et périodique, mais non à celui de maladie chronique, ce qui est bien différent quant aux résultats : l'un, attaquant chez la population infectée le principe même de la vie sociale, la jette dans un dépérissement progressif et continu, tandis que l'autre, qui n'est qu'une perturbation momentanée, une situation anormale, lui laisse l'espoir, pour ne pas dire la certitude d'un rétablissement complet. Quoiqu'il en soit, établir en fait la différence caractéristique que je viens de faire pressentir entre l'élément personnel inférieur de l'industrie de la soie et celui de nos autres grandes industries textiles, puis, chemin faisant, rechercher, développer les causes de cette différence, tel est le but économique que je me suis proposé dans ces études.

Heureux si je parvenais à en faire ressortir quelques utiles indications touchant les moyens curatifs les plus pratiques et les plus efficaces de la situation plus ou moins fâcheuse dans laquelle sont tombées quelques-unes de nos populations manufacturières.

DE L'INDUSTRIE DE LA SOIE

DANS LE MIDI DE LA FRANCE.

ÉTUDE PREMIÈRE.

Classes laborieuses vouées à la production du cocon.

I.

Coup-d'œil général sur l'industrie de la soie. — Plan et division de ces études.

Les origines de l'industrie de la soie en France ne remontent pas au-delà des règnes de Louis XI et de Charles VIII. Le mûrier blanc, dont la feuille alimente le ver à soie ou magnan est, comme tout le monde le sait, indigène de la Chine. C'est de là qu'il s'est lentement et graduellement acheminé vers nous, à travers l'espace et le temps, par les Indes, la Perse et les rives du Bosphore. Après une brillante station en Grèce et en Sicile, il en fut rapporté chez nous et fut transplanté en Provence par Charles VIII, puis, son successeur Louis XI essaya de le cultiver un peu en grand dans les fertiles plaines de la Touraine.

En 1606, seulement, un simple jardinier de Nîmes, Traucat, fit connaître en Languedoc, par un écrit remarquable et des essais de culture intelligents, tous les avantages de cette

branche d'agriculture (1). Il peut donc être considéré comme le bienfaiteur à qui nous devons l'introduction sur une grande échelle, de ce précieux végétal dans la partie de la France où il a pris le plus large développement et donné les plus heureux résultats. Henri IV, alors sur le trône, et son grand ministre Sully, ne doivent pas non plus rester étrangers à notre gratitude, puisque ce sont eux qui accueillirent et fécondèrent l'ingénieuse entreprise du modeste horticulteur nîmois. On trouve encore çà et là, épars au milieu de nos campagnes et au sein de nos vallées, quelques antiques et gigantesques mûriers dont la tradition populaire fait remonter la plantation jusqu'au temps du bon roi et de son intègre ministre : on les appelle encore des Sully. Bien avant cette époque mémorable de l'agriculture séricicole de notre France méridionale, plusieurs de ses cités les plus importantes, et Nîmes et Avignon en particulier, s'étaient efforcées de s'enrichir de la fabrication des soieries : Ces efforts plus ou moins couronnés de succès sont établis officiellement par des actes royaux et municipaux nombreux, des règnes de Louis XII et des autres prédécesseurs d'Henri IV, mais il sera plus opportun d'en réserver la mention pour le moment où je m'occuperai du tissage de la soie, de son introduction dans le Midi, et de ses principales phases historiques. Je rappellerai seulement ici que l'industrie de la soie dut également beaucoup à l'intelligente et énergique impulsion donnée par l'habile ministre Colbert, et qu'en dépit d'un temps d'arrêt occasionné par une mesure politique de regrettable mémoire, la révocation de l'édit de Nantes, vers la fin du règne de Louis XIV, elle était parvenue, aux derniers jours de l'ancienne monarchie, à un état on ne peut plus florissant. C'est ce qui résulte des estimations données par M. de Tolosan et reproduites dans le rapport au roi, du ministre de l'agriculture et du commerce, placé en tête de la statistique générale de notre industrie.

---

(1) Elle y existait cependant déjà : Serres parle de mûriers cultivés dans les Cévennes.

Ces estimations qui portent le chiffre total de la production industrielle de la France, en 1788, à neuf cent trente-un millions de livres tournois, y font figurer la valeur de tous les articles de soierie, fabriqués par nous, pour cent trente millions huit cent mille livres, dont voici le détail :

Modes de soie.	5,000,000 liv.
Tapisserie, ameublement.	800,000
Soierie, étoffes de tout genre.	70,000,000
Bonneterie de soie, bas, etc.	25,000,000
Rubans, blondes, gazes.	30,000,000
Total comme ci-dessus.	130,800,000 liv.

Le document officiel qui vient après celui-ci, dans l'ordre chronologique, et que relate aussi le rapport au roi, précité, c'est le travail de statistique du comte Chaptal, ministre de l'intérieur sous l'Empire : Il évalue notre production industrielle totale de 1812, à dix-huit cent vingt millions, c'est-à-dire un chiffre double de celui de 1788. L'ensemble des industries composant, ce que l'on appelle, en statistique, les *produits animaux*, c'est-à-dire les industries de la laine, des peaux ou cuirs de toute espèce, et de la soie, entrent dans cette augmentation considérable pour 28 p. °/₀, soit pour une fraction moyenne entre le tiers et le quart. Mais ce n'est, certes, pas à l'industrie de la soie que doit être attribué ce brillant résultat : car il appert de ce même document statistique que la valeur totale des articles de soierie, produits en France (Filature, tissus, passementerie, bonneterie, etc.), n'était plus en 1812 que de cent sept millions cent soixante mille francs. L'industrie qui nous occupe, loin de suivre la marche ascendante de tous nos autres produits pendant les 24 ans écoulés depuis la chute de la vieille monarchie, avait donc au contraire perdu et rétrogradé : elle avait même d'autant plus perdu et rétrogradé, que la valeur relative de l'argent était devenue bien moindre à cette dernière époque, qu'elle ne l'était avant la révolution : L'empire français embrassait d'ailleurs en 1812, plusieurs départements démembrés du Piémont et du territoire gênois, où l'on produisait

de la soie. Et cependant la diminution constatée officiellement se portait, comme l'on voit, à vingt-trois millions deux cent quarante mille francs, de 1788 à 1812 !

Ce fait peut paraître étrange à la première vue, mais il suffit d'y regarder d'un peu plus près pour le comprendre et se l'expliquer parfaitement.

1° Tandis que l'empire, avec ses grandes, ses éternelles guerres et son blocus continental, surexcitait toutes les autres industries textiles, particulièrement celles de la laine et du coton, en leur assurant le monopole du marché dans presque toute l'Europe, il enlevait à l'industrie de la soie ses trois principaux débouchés, l'Angleterre, les Etats-Unis et l'Espagne;

2° Le marché intérieur lui-même était devenu bien moins favorable aux articles de soierie, articles essentiellement somptuaires, à raison de la détresse générale, fruit d'une lutte aussi longue qu'acharnée;

3° Quelques-unes des branches les plus importantes de la fabrique de soieries se trouvaient, d'ailleurs, successivement atteintes par l'omnipotence capricieuse de la mode. Les bas de soie, dont la production s'évaluait, en 1788, à 25 millions, étaient devenus bien moins en usage, et les papiers peints avaient remplacé à-peu-près partout les tentures en étoffe. La soie ne figurait plus que dans l'ameublement des palais ou des hôtels de la nouvelle aristocratie, et dans ses rangs les plus élevés. Mais le retour, en 1815, d'une paix générale et permanente, produisit en faveur de l'industrie de la soie une réaction vraiment merveilleuse. A la vérité, la bonneterie et l'emploi des tentures n'ont plus recouvré leur antique splendeur, mais, soit au-dedans, soit au-dehors, l'usage des soieries est devenu de plus en plus fréquent et habituel. L'emploi des vêtements et des ameublements en soie est descendu, en un mot, des classes supérieures de la société, dans la consommation des classes populaires aisées. Et c'est là le progrès le plus considérable, le pas le plus décisif que puisse accomplir une industrie. Voilà ce qui explique le chiffre si prodigieux auquel se porte cette production dans la statistique publiée en 1840.

Il ne s'agit plus en effet, comme en 1788, de 130,800,000 liv., encore moins comme en 1812, de 107,160,000 liv., mais bien de 402,442,347 fr., chiffre qu'elle a même assez probablement dépassé depuis lors : et cependant, ce n'est pas encore là la somme entière des valeurs que l'industrie de la soie ajoute annuellement à notre richesse nationale, car la fabrique française, qui tire de l'étranger une portion notable des soies grèges qu'elle transforme de diverses manières, n'emploie pas, ne consomme pas après tout, exclusivement, toutes les soies filées et ouvrées en France. L'exportation fait sortir une fraction assez importante de ses soies, évaluée par la statistique à un total de 231,777,698 fr., fraction qui va alimenter les ateliers du dehors, notamment ceux de la Grande-Bretagne et de la Suisse.

Telle est en France l'industrie de la soie, la seule, à vrai dire, de toutes les industries françaises qui ne connaisse pas de rivale dans le monde entier.

Après ce coup-d'œil général et rapide jeté sur son état passé et présent, j'arrive au plan ou programme des études que je me propose de lui consacrer.

L'industrie de la soie embrasse quatre opérations successives et distinctes, savoir :

1° L'éducation du ver à soie pour en obtenir la production du cocon;

2° La filature, ou pour parler un langage plus technique, le dévidage de ce cocon, pour en retirer, sous forme d'écheveau, le brin qui en composait le tissu ;

3° L'ouvraison ou moulinage de la soie, c'est-à-dire l'opération par laquelle on tord et réunit en un seul fil plusieurs des brins de soie dont se compose l'écheveau ; brins trop déliés et trop fragiles pour être mis en œuvre dans ce premier état ;

4° Enfin, le tissage de la soie, c'est-à-dire la fabrication de ces nombreux et brillants produits que tout le monde connaît, étoffes unies ou façonnées, pures ou mélangées, légères ou fortes, taffetas, velours, damas, rubans, tulles, gazes, etc.

Reprenons maintenant l'une après l'autre ces quatre opérations, non, certes, pour les traiter en détail et à un point de

vue technique, tel n'est point l'objet de ce travail; mais pour déterminer la nature de chacune d'elles, et surtout pour étudier la situation économique de chacune des classes laborieuses qui les accomplissent. Cette première étude a pour sujet la population qui produit le cocon; la suivante embrassera tout-à-la-fois la classe ouvrière qui dévide ou file le cocon et celle qui mouline la soie; enfin, la troisième et dernière traitera de l'élément personnel de quelques-unes des fabriques les plus importantes de la France méridionale.

II.

Production du cocon, sa nature, ses divers travaux.

L'éducation du ver à soie n'est pas du domaine de l'industrie; elle appartient évidemment à celui de l'agriculture, au même titre que l'élève des espèces bovine et chevaline, dont elle ne diffère que par une seule circonstance : sa périodicité intermittente. L'éducation, ou plutôt la vie du magnan, ne se prolonge pas au-delà d'une cinquantaine de jours. Pour l'ordinaire, on met les œufs à éclosion vers la mi-avril, et les cocons sont détachés de la bruyère sur laquelle les vers les ont tissus dans la dernière moitié de juin. Ces époques varient du reste beaucoup, non-seulement selon le climat, mais encore selon la température de l'année.

Les mêmes ouvriers qui cultivent le mûrier, qui le plantent, le greffent, le fossoient, le fument, le taillent et en détachent la feuille, sont aussi ceux qui, aidés de leurs femmes et de leurs filles, soignent le ver, lui donnent ses quatre à cinq repas quotidiens, le délitent après chacune de ses mues, placent la bruyère, en forme de longs portiques, au-dessus de l'insecte parvenu à maturité, et puis enfin en détachent le cocon dans lequel il s'est enseveli à l'état de chrysalide. Pendant toute la durée de l'éducation, mais surtout pendant la dernière quinzaine qui précède l'ascension du ver sur la bruyère, il règne dans tout le pays un mouvement, une activité, une fièvre de

travail dont rien, absolument rien, ne peut donner l'idée dans aucune autre branche de l'art agricole. On travaille pendant quinze, dix-huit, vingt heures par jour; on ne se couche plus, dans son lit du moins, et si l'on dort quatre ou cinq heures au plus, c'est par hasard et à la dérobée, où l'on peut et comme l'on peut. Quant aux repas, c'est de la même manière qu'ils se prennent, le plus souvent debout et sans autre aliment cuit qu'un pain préparé quinze jours à l'avance. Alors, pendant la durée de ces longues journées de mai ou de juin, hommes, femmes, enfants, tout le monde est sur les arbres ou dans les magnaneries. On n'a le temps ni de vendre, ni d'acheter, ni de passer des actes; aussi, tout vaque, notaires, avocats, marchands, tout, jusqu'aux médecins et aux pharmaciens, qui attendent habituellement cette époque pour s'absenter; car ils savent bien, et eux-mêmes me l'ont bien souvent répété, que durant cette période, *on n'a pas même le temps d'être malade*. En un mot, le pays tout entier ne respire et ne vit que pour le ver à soie, son cher et précieux trésor.

On comprendra sans peine, d'après ce tableau dont je crains peu de voir contester la fidélité, combien cette population a besoin de déployer d'activité, d'ardeur et de persévérance. J'ajouterai que l'éducation du ver à soie n'exige pas, de sa part, moins de soin, d'ordre, de prévision, d'intelligence enfin. Il faut que l'éducateur songe à pourvoir à tout; qu'il ne se trouve jamais sans une provision de feuilles suffisante à plusieurs repas; qu'il prévoie même les orages et les temps pluvieux pour se procurer une réserve de cette même feuille. Il doit suivre attentivement la marche des thermomètres distribués dans sa magnanerie, pour attiser et ralentir les feux, afin d'élever ou abaisser la température. Il lui faut connaître quand le ver se prépare à entrer en mue pour lui supprimer toute alimentation, et, quand il se dispose à en sortir, pour la lui rendre en abondance. Il lui faut connaître le moment précis et très-court où la bruyère doit être dressée sur les tables, car, pour peu qu'elle le soit ou trop tôt ou trop tard, le délicat et capricieux insecte ne donne que très-imparfaitement son produit. Enfin, l'éducateur ne peut

rester étranger à la connaissance et aux moyens curatifs, mais surtout préservatifs, des nombreuses, des cruelles maladies propres au ver à soie. Il doit même savoir au besoin pressentir, deviner en quelque sorte, longtemps à l'avance, que son éducation n'arrivera pas à bien, et prendre dès-lors une résolution énergique et bien douloureuse pour lui, mais qui peut seule le préserver d'une perte ruineuse. En d'autres termes, il doit savoir sacrifier ses nombreux élèves avant qu'ils n'aient poussé trop loin une consommation improductive, et disposer de sa feuille en faveur d'éducateurs plus heureux que lui. Tout cela, comme l'on voit, comporte et exige, non pas seulement de la force et de l'adresse physiques, mais encore un développement assez étendu de facultés intellectuelles. On ne sera donc pas surpris que la classe agricole, vouée à la production du cocon, soit tout-à-la-fois robuste, saine, intelligente et morale. Je m'empresse d'ajouter qu'elle ne l'est pas en vain. Si l'on distrait les périodes exceptionnelles, quoique toujours trop communes, de guerre ou de révolution, cette classe obtient en effet de ses pénibles et délicats travaux un prix rémunérateur très-satisfaisant. Sans parler des bénéfices évidemment trop casuels et trop variables pour être déterminés, que réalisent les entrepreneurs d'éducation, propriétaires, fermiers ou autres, sans parler, dis-je, de ces bénéfices qui répandent, en somme, beaucoup d'écus dans le pays, le simple manouvrier lui-même y arrive aisément à une existence plus que tolérable, ainsi qu'on va le voir à l'instant.

III.

Tableau physique, intellectuel et moral de la classe ouvrière qui produit le cocon.

Le salaire commun du travailleur de dernier ordre, de celui qu'on appelle *terrassier*, est relativement très-élevé, dans les pays séricicoles les plus favorisés, et il dépasse sensiblement la moyenne générale de ce même salaire en France.

Il est en effet de 1 fr. 40 c. par jour, ou même de 1 fr. 50 c., pendant l'hiver, et de 1 fr. 75 c., voire même de 2 fr. pendant l'été : à l'époque des récoltes et particulièrement de la taille du mûrier, ou de la cueillette de la feuille, surtout lorsque ces travaux sont exécutés à forfait, le prix de la journée monte à 2 fr. 50 c., et peut aller jusqu'à 3 fr. et 3 fr. 50 c. A ces salaires de la portion masculine de la famille il faut ajouter, comme je le dirai plus tard, les salaires relativement encore plus élevés que les femmes obtiennent, d'abord pour les soins données dans l'intérieur des magnaneries, et puis pour la filature du cocon.

Voici, du reste, le budget d'une famille séricicole et prolétaire des Cévennes, Gard, tel que je l'ai donné dans une précédente publication et que je demande la permission de reproduire en l'accompagnant de quelques observations nouvelles. Cette famille est supposée comprendre le père, la mère et trois enfants, dont deux parvenus à l'âge de puberté.

Recette.

250 journées du père à 1 fr. 75 c., en moyenne	437 fr.	50 c.
340 journées de la mère et des deux enfants adultes à 1 fr.	340	
Ensemble.	777	50

Dépense.

Blé tozelle, 10 hectolitres à 26 fr., prix donné par les mercuriales de plusieurs années (1830 à 1840), ci	260 fr.	c.
Viande de cochon, 130 kil. à 1 fr. 30 le kil.	169	
Pommes de terre, 500 kil. à 6 fr. les 100 kil.	30	
Légumes secs, 6 décalitres à 2 fr.	12	
Sel, environ	15	
Vin, 350 litres évalués à	50	
Vêtements et chaussures du père, 53 fr. 50 c. — de la mère, 34 70 — des enfants, 60	148	20
A reporter . .	684	20

Report. . . .	684 fr. 20 c.
Logement et entretien du mobilier	60
Eclairage	12
Chauffage, pour mémoire.	00
Ensemble.	756 20

J'ajoutais en note : « Dans les Cévennes l'industrie de la soie fournis à la femme et aux enfants le moyen d'obtenir des salaires tout-à-fait en dehors de la moyenne générale. »

Eh bien ! voici les seules modifications que je croirais devoir apporter aujourd'hui (janvier 1852), à ces documents recueillis il y a 13 ans, (en 1849), modifications dont la plupart peuvent être considérées comme accidentelles et transitoires. Au budget des recettes, peut-être faudrait-il diminuer le nombre des journées du père et le réduire à 200, parce que les travaux agricoles se sont sensiblement ralentis depuis 1848. On entreprend peu de réparations ou améliorations considérables : on se borne en général à entretenir ce qui est : encore même ne fait-on pas pour cet entretien les mêmes efforts qu'autrefois.

Je ne croirai, au contraire, devoir rien retrancher aux salaires de la femme et des filles, la filature du cocon durant plus aujourd'hui et employant plus de bras que jamais, et l'on peut dire avec vérité que si les événements politiques de ces dernières années n'ont pas jusqu'ici porté un coup mortel à l'aisance de la classe prolétaire dans les Cévennes, c'est à la portion de la famille appartenant au sexe féminin, que cet heureux résultat doit-être attribué. Chacune de ces familles, en effet, a dans les ateliers de dévidage, la mère, la fille aînée, quelquefois même la mère et deux filles, payées à raison de 1 fr. 50 c. par jour quand elles sont fileuses en titre, et à raison de 1 fr. à 1 fr. 25 c, tandis qu'elles sont apprenties : époque qui dure pour elles 3 ou 4 ans, de 16 à 20 ans. Au budget de la dépense j'ai à peine besoin de faire remarquer la frappante exagération du prix de l'hectolitre de tozelle ou de froment : ce serait à 15 ou 16 fr. qu'il faudrait l'évaluer aujourd'hui, au lieu de 26.

Voilà donc une diminution de 100 fr. au moins à opérer sur l'article capital de l'alimentation, mais tout ne devrait pas être retranché de la dépense générale. Il y aurait à en reporter une bonne partie : 1° sur l'article des vêtements, sinon du père et de la mère, du moins des filles qui se retiennent en général pour cet objet une fraction plus ou moins forte de leurs salaires de la filature ; 2° sur un article nouveau à introduire dans le budget de la dépense, au compte du père et surtout des enfants mâles, devenus adultes : celle de la dépense dans les cafés ou cercles, en liquides, cigares et parties de billard.

Je ne dois pas quitter ce sujet sans faire observer que ce budget est celui d'une famille de *prolétaires*, or il y a on ne peut pas moins de véritables prolétaires dans les pays sericicoles les plus favorisés. Chaque famille y possède en général une petite propriété qu'elle a le plus souvent acquise à l'état de simple depaissance et qu'elle a mise en valeur dans ses jours ou ses moments d'oisiveté : elle en retire une certaine quantité de feuilles de murier, de céréales, de pommes do terre, d'huile d'olive et de vin qui donnent le plus heureux supplément à son chapître des recettes, mais qui varient beaucoup trop pour qu'il soit possible d'en évaluer la moyenne.

On le voit donc, la population rurale vouée à la culture du mûrier et à la production du cocon, jouit en définitive d'une existence matérielle que l'économiste le plus philantrope se tiendrait pour satisfait de savoir partagée par toutes les autres classes laborieuses de notre patrie.

En effet, si l'on en excepte les temps de guerre générale, de révolution intérieure ou de grande crise commerciale, elle se nourrit d'un pain savoureux et substantiel fait avec des blés de première qualité : tels que la tozelle et le froment ; les plus misérables y mêlent seuls, par moitié, du seigle ou quelqu'autre grain d'ordre inférieur. Elle boit habituellement un peu de vin, mange d'excellents légumes, toute sorte de bons fruits et même quelquefois de la viande de boucherie, mais surtout de la viande de porc, animal qu'elle nourrit à domicile et à peu de frais. Elle est sainement et proprement vêtue et chaussée : les de-

meures qui l'abritent ne sont point de ces misérables chaumières ou de ces affreuses masures à demi-ruinées que l'on voit presqu'exclusivement, soit dans nos pauvres départements de montagnes, soit dans nos provinces centrales et de l'ouest. Ce sont bien ici de véritables maisons recouvertes de bonnes tuiles en terre cuite et solidement construites en maçonnerie à chaux et à sable. Elles ont des cheminées pour en délivrer l'intérieur de la fumée du foyer domestique, des fenêtres vitrées et closes de volets pour les défendre du froid et du chaud. Beaucoup enfin ont plusieurs étages consacrés, savoir : le rez-de-chaussée au bétail et aux animaux de culture; le premier au logement de la famille; toute la partie supérieure, souvent fort élevée, aux granges et surtout aux magnaneries. Voilà pour la condition matérielle.

L'état intellectuel n'est pas moins avancé, et j'ai déjà dit que la nature des travaux accomplis par cette population exige et produit du mouvement dans les idées, et le développement de plusieurs facultés de l'entendement humain. L'Enseignement primaire donné dans les pays séricicoles n'a rien de particulier et qui mérite de fixer l'attention : les écoles y sont nombreuses, très-suivies pendant toute la mauvaise saison et passablement tenues, au point de vue de l'instruction; mais comme partout en France, cet enseignement laisse beaucoup à désirer, sauf chez les Frères, au point de vue religieux et moral; la politique, au contraire, y a joué dans ces derniers temps, un rôle considérable et communément ce rôle n'a pas été bon; quant à l'enseignement professionnel relatif à l'agriculture séricicole, il n'est donné, à ma connaissance, que dans un seul établissement, la ferme-école du département du Gard, créée, par un arrêté de M. le ministre de l'agriculture et du commerce, en date du 3 mars 1849. Cette école est établie dans une ferme appelée le Masle-Comte près du village de Gagan, à 10 ou 12 kilom. de Nimes : elle est située dans un assez large vallon susceptible d'une grande variété de cultures : elle a de vastes bâtiments que l'on a pu approprier à peu de frais au logement d'un nombreux personnel et aux exigences diverses d'une exploitation embrassant les principales cultures du pays.

Les élèves de la ferme-école doivent être âgés de seize ans au moins : il n'y a pas de limite supérieure. Les candidats, qui doivent savoir lire, écrire et connaître les quatre règles de l'arithmétique, concourent devant un jury d'admission nommé par le ministre, sur la proposition du préfet. Ce concours a ordinairement lieu du 10 au 15 mars.

Le nombre des élèves est de trente-trois, se renouvelant par tiers chaque année, le terme complet de leurs études étant lui-même de trois années.

L'enseignement consiste dans l'explication d'un cours élémentaire d'agriculture, dans celle des principes d'hygiène des bestiaux et des soins médicaux à leur donner, connaissances complétées par l'application de l'arithmétique et de la géométrie à la solution des principales questions agricoles; comptabilité, nivellement, cubage, etc.

Les travaux pratiqués sont toutes les opérations manuelles de l'exploitation, toutes les cultures principales du pays.

Quant à ce qui concerne l'industrie séricicole, laquelle aurait évidemment dû être la première en date et en importance, le croirait-on ! la ferme-école n'a pu obtenir un magnanier qu'à partir du 1er janvier 1851. Il n'y a donc encore eu qu'une seule éducation de vers à soie au Masle-Comte. Tous les élèves de troisième année y ont pris part à tour de rôle. Tous les élèves de l'école concourent d'ailleurs, sans distinction, aux soins d'entretien que réclament les mûriers, et reçoivent des directions touchant les meilleures conditions d'établissement d'une magnanerie, la conduite d'une éducation de vers à soie, les moyens propres à éloigner les maladies qui leur sont propres, le bon choix des cocons pour *graine*, l'appareillement des papillons producteurs des œufs et la conservation de ces œufs. On doit se livrer, cette année (1852), à la reproduction d'œufs venus l'année dernière du Liban, afin de propager le plus possible cette espèce de vers, exempte, dit-on, de la muscardine, et de régénérer par-là les espèces du pays.

En dernière analyse, sans appartenir à l'une de ces belles et fortes races, dont le type exceptionnel frappe et saisit tout

d'abord l'imagination de l'observateur, la population qui nous occupe offre je ne sais quoi de doux, d'animé, de sociable, qui satisfait les yeux et le cœur. On voit abonder chez elle les physionomies heureuses et joviales : l'accueil y est cordial et empressé, les caractères sont francs, ouverts, mais ardents et passionnés, surtout dans tout ce qui touche aux dissentiments religieux et politiques du pays. On rencontre beaucoup d'esprits vifs, fins, déliés, mais mobiles à l'excès, et cependant routiniers, contraste beaucoup plus facile à reconnaître qu'à expliquer. On a vu avec quelle ardeur, avec quelle persévérance on y sait travailler; c'est avec le même feu que l'on court au plaisir. La jeunesse des deux sexes aime passionnément la danse, les fêtes, les réunions citadines ou champêtres ; les jeunes filles montrent pour la parure un goût très-prononcé, mais qui ne survit jamais au mariage; les hommes d'un âge mûr passent presque tout le temps qu'ils peuvent dérober à leurs occupations, dans des cercles-cafés, qui ont remplacé l'antique et grossier cabaret, dans une proportion vraiment effrayante. Toutefois, l'ivrognerie et la débauche sont restées des vices exceptionnels, et en dépit des dépenses un peu fortes que font quelques-uns, dans ces établissements, l'ordre et l'économie demeurent des vertus généralement pratiquées. Mais ce n'est point pour la caisse d'épargne que l'on thésaurise; non, c'est pour satisfaire l'ambition dominante dans le pays, celle de s'élever le plus tôt possible au rang de propriétaire foncier. Tout ce que l'on peut mettre de côté sert à s'acheter un lambeau de terre ou bien à réparer, fertiliser, embellir celui que l'on possède déjà, comme l'on embellirait et parerait une maîtresse adorée : ce ne sont, certes, pas là les passions et les habitudes qui accompagnent ou présagent l'invasion du paupérisme et ses tristes conséquences. Mais il en est d'autres, moins fâcheuses sans doute, bien qu'il faille les déplorer aussi, que l'on peut et doit évidemment leur attribuer. Ce n'est pas toujours à l'esprit d'ordre et d'économie, ni à un labeur âpre et soutenu, ou du moins, ce n'est pas à eux seuls que l'on demande les moyens de satisfaire cet amour excessif pour la propriété foncière, cette ambition ardente de

l'améliorer et de l'embellir ; pour *passer* propriétaire, pour conserver surtout le patrimoine paternel en entier, au lieu de le partager avec des frères et sœurs, on a trop souvent recours à la voie des emprunts. Dirai-je tous les inconvénients et les inévitables suites de cette pratique? Le paysan qui a souscrit des lettres de change ou grevé son bien d'hypothèques, n'échappe jamais à une gêne croissante; rarement il évite l'expropriation et la ruine ; enfin, il expose son honnêteté et sa loyauté politiques à une si redoutable épreuve, que bien petit est le nombre de ceux qui ont su les conserver intactes dans ces derniers temps. De cette unique circonstance sont provenus les succès éphémères et tout-à-fait inexplicables de certaines doctrines antisociales au sein d'une population si favorablement traitée par la Providence, et cependant la conscience du plus ignorant ne suffit-elle pas pour lui révéler l'éternelle vérité, si éloquemment exprimée, il y a près de deux mille ans, par Cicéron, dans le deuxième livre de son *Traité des devoirs* :

Quamobrem ne sit æs alienum quod reipublicæ noceat providendum est ; quod multis rationibus caveri potest, non, si fuerit ut locupletes suum perdant, debitores lucrentur alienum. Nec enim ulla res vehementius rempublicam continet quàm fides quæ esse nulla potest, nisi erit necessaria solutio rerum creditarum (1).

Mais ce ne sont là que de bien légères ombres au tableau, fruit de circonstances anormales, et cette population agricole peut être hardiment placée au nombre des classes laborieuses et rurales les plus favorisées, à côté de celles qui habitent la belle et riche Normandie, ou de celles qui cultivent soit la bet-

(1) Il faut donc pourvoir à ce que les dettes privées ne deviennent pas un péril pour la République; ce à quoi l'on peut parvenir par différents moyens, mais jamais en faisant que le riche perde du sien, et que le débiteur s'enrichisse du bien d'autrui : rien ne consolide plus la République que la bonne foi; or, la bonne foi n'existe plus du moment où il est porté la plus légère atteinte à la nécessité de payer ce que l'on doit.

terave dans la région du nord, soit la garance dans Vaucluse et la Provence, soit la vigne et l'olivier dans les fertiles plaines du Languedoc et du Médoc. Le tableau que j'en ai tracé a été peint par moi, d'après nature. Il l'a été, j'en conviens, dans les lieux les plus propices à la culture du mûrier et à l'éducation du ver à soie, dans les lieux où la production de la soie obtient les plus grands et les plus constants succès : je veux dire dans ces fraîches et fécondes vallées des Cévennes, que baignent les diverses branches du Gardon, la Cèze, le Vidourle et l'Hérault, au milieu de ces villes célèbres dans la topographie séricicole, telles qu'Alais, Saint-Ambroix, Anduze, Valorangue, Ganges, le Vigan, etc., etc., qui produisent, sans contestation possible, les plus fines, les plus belles, les premières soies du monde. Mais ce tableau ne serait pas, après tout, trop infidèle, voulût-on l'appliquer aux autres populations dont l'industrie de la soie, pour les deux premières opérations du moins, constitue le principal emploi. Je ne voudrais en exclure que les localités où cette industrie, encore à l'état d'essai plus ou moins heureux, est loin d'être acclimatée jusqu'ici, et celles où elle ne constitue qu'une branche tout-à-fait accessoire et subordonnée de la production locale. Les contrées placées dans de telles conditions, et les classes laborieuses qui les habitent ne peuvent, à vrai dire, recevoir le titre de séricicoles et n'auraient pu fournir à mes études que des matériaux très-imparfaits.

IV.

Statistique de l'agriculture séricicole.

Ce qui prouve combien les populations ont cru à la favorable influence de l'agriculture séricicole sur leur bien-être, c'est l'accroissement rapide et anormal que cette culture a pris dernièrement en France. Le voici, autant que nous permettent de le mesurer, de 1820 à 1840, les documents *officiels*, ce qui ne veut pas précisément dire *exacts*, du ministère de l'agriculture et du commerce.

En 1820, le mûrier n'était cultivé que dans dix-huit départements, dont on trouvera les noms dans les tableaux qui seront donnés tout-à-l'heure, départements qui appartiennent tous, un seul excepté, à la région dite midi-oriental de la France. Depuis lors la culture de ce végétal a été introduite ou plutôt essayée avec plus ou moins de succès dans la Côte-d'Or et Seine-et-Oise, qui contiennent à eux seuls les trois-quarts de ces nouvelles plantations : Dans les Hautes-Alpes, la Dordogne, la Gironde, la Haute-Loire, le Jura, le Gers, le Haut-Rhin, le Calvados, la Vienne et le Loiret : dans ce dernier département ce ne serait pour le mûrier qu'une reprise de possession.

Le nombre de pieds de mûriers s'est élevé de 19,600,000, en chiffre rond, à 24,800,000, toujours en chiffre rond ; ce qui établit un accroissement de 5,200,000. Dans le Gard, lui-seul, le nombre de pieds de mûriers aurait, d'après ce même document, plus que doublé, puisqu'il aurait passé de 2,800,000 à 5,700,000. Quoiqu'il en soit, et sans vouloir me porter, en aucune façon, garant de ces détails statistiques, voici quelques chiffres, choisis au milieu d'un véritable déluge de nombres, comme propres à donner une idée : 1° de l'importance de notre production séricicole en général ; 2° de ses diversités ou variétés locales les plus essentielles à connaître. (Ils sont extraits de la *Statistique générale de la France*, vol. II, *de l'Agriculture*, pages 469, 565, 577, 579, 585, 617, 621.)

DÉPARTEMENTS.	ETENDUE des CULTURES en hectares.	NOMBRE de PIEDS DE MURIERS.	PRODUIT DE KILOGRAMMES de la soie en cocons.	VALEUR TOTALE EN FRANCS.
	h. a.			
1 Gard	14,940 79	5,709,466	2,696,231	11,180,830
2 Drôme	6,212	5,170,704	2,585,352	8,258,356
3 Ardèche	5,602 53	2,000,000	1,765,121	7,413,508
4 Vaucluse	3,985 67	3,985,670	660,600 (1)	3,266,764
5 Hérault	2,592	2,497,944	1,248,972	3,920,059
6 Izère	2,073	1,314,186	539,507	1,640,829
7 Bouches-du-Rhône	1,456	1,039,560	519,780	1,675,567
8 Rhône	1,295	1,107,393	471,560	1,980,552
9 Ain	836	182,186	74,716	282,685
10 Var	786 41	294,443	491,750	1,564,630
11 Lozère	465 50	432,340	216,270	3,277,000
12 Aveyron	171	60,080	11,786	194,156
13 Basses-Alpes	125	74,972	84,823	296,881
14 Aude	44 44	11,062	5,872	16,280
15 Saône-et-Loire	37 65	84,000	1,354	5,597
16 Haute-Loire	32	32,000	1,610	8,050
17 Puy-de-Dôme	30	10,560	1,891	7,564
18 Loire	26 75	18,970	12,615	44,153
19 Pyrénées-Orientales	5	44,100	6,100	17,800
TOTAUX	40,716 74	24,069,694	11,395,910	42,292,131

(1) Ce chiffre est absurde, comme cela résulte de son désaccord choquant avec tous les autres.

Le département du Gard étant celui qui joue le rôle le plus important dans notre production séricicole, et en même temps celui qui a servi plus particulièrement de théâtre à mes observations, je crois devoir donner ici les chiffres qui le concernent, par arrondissement.

Arrondissement	Hectares en culture.		Pieds de mûriers.	Kilog. de cocons.	Produit.
d'Alais. .	7,620	34	2,912,228	1,371,600	5,829,300
d'Uzès. .	4,549	»	1,738,605	818,820	3,275,280
du Vigan	2,182	41	833,919	392,815	1,669,464
de Nîmes	588	30	224,714	112,996	406,786
Totaux. .	14,940	79	5,709,466	2,696,231	11,180,830

Tous ces documents s'appliquent au midi oriental de la France ; quelques-uns de nos départements de la région dite du midi occidental, cultivent aussi les mûriers, mais la production séricicole y est, à vrai dire, très-peu importante, comme cela résulte du chiffre de la valeur totale, en francs, que donne la statistique générale de l'agriculture et qui ne s'élève qu'à la somme de 449,419 fr., laquelle réunie à celle ci-dessus donnée pour le midi oriental et qui est de 42,281,621 (1), forme, pour le chiffre total de notre production en cocons, 42,731,040 fr.

Les quatre départements dont la production séricicole est, à beaucoup près, la plus considérable, sont donc, le Gard, la Drôme, l'Ardèche et Vaucluse, tous les quatre situés sur les rives du Rhône, deux à droite, le Gard et l'Ardèche, deux à gauche, la Drôme et Vaucluse.

Ces quatre départements ont en hectares cultivés, savoir :

Sur une étendue totale de. . . . consacrés, en France, à la culture	40,716 hect.	74 ares.
du mûrier, plus de la moitié, soit.	20,740	99

(1) Mon addition me donne 42,292,181 au lieu de 42.281,621, mais pour rester *conforme* à la statistique générale, je crois devoir adopter son chiffre.

Sur une quantité de pieds de
mûriers de . . . . 24,069,694 »
plus des deux tiers . . . . 16,865,840 »

Sur une production en kilog. de
cocons, de. . . . . 11,395,910 »
aussi plus des deux tiers, soit. . . 7,707,304 »

Enfin, sur une valeur totale de
ces cocons de. . . . . 42,731,040 fr.
bien près des trois quarts, soit . . 30,119,458
et le Gard, à lui seul, y entre pour 11,180,830
c'est-à-dire pour plus du quart de la valeur totale produite en France.

J'arrive maintenant à quelques autres chiffres ayant pour objet de faire saisir les variétés ou diversités locales les plus importantes de la production séricicole.

NOMS des départements.	PRODUIT du kilogram. de cocons par once d'œufs de ver à soie.	CONSOMMATION de feuilles de mûrier en kilog. par once de ver.	PRIX MOYEN EN FRANCS DU KILOGRAMME de cocons.	PRIX MOYEN EN FRANCS DU KILOGRAMME de feuilles de mûrier.
Gard.	30 kil.	102 kil.	4 fr. 15 c.	0 fr. 10 c.
Drôme. . . .	40	500	3 20	0 20
Ardèche. . .	33	1,800	4 20	0 07
Vaucluse. . .	30	1,000	4 95	0 066
Hérault. . . .	35	500	3 15	0 05
Isère.	36	625	3 05	0 05
B.-du-Rhône.	32	500	3 20	0 05
Rhône. . . .	40	1,000	4 20	0 05
Aveyron. . .	33	542	4 50	0 023
Lozère. . . .	33	500	3 00	0 05

Nous croyons inutile d'aller plus loin, vu le peu d'importance relative de la production des autres départements; mais il ne m'est vraiment pas possible de produire ce tableau sans y joindre quelques réflexions et quelques conjectures, car sa simple lecture révolterait évidemment par son absurdité apparente ou réelle, non-seulement le moins intelligent de nos éducateurs méridionaux,

mais le premier lecteur venu, pour peu qu'il y eût fait attention. Je n'ai pas précisément d'observation à faire sur la première colonne de chiffres, c'est-à-dire sur le nombre de kilogrammes de cocons produits *par once de vers mis à éclosion*.

Elle n'offre pas, après tout, d'inexactitude choquante. Il aurait seulement beaucoup mieux valu que le ministre demandât à ses correspondants locaux, la quantité de cocons produite par chaque 100 kilog. de feuilles de mûriers consommées, ou la quantité de kil. de feuilles consommées pour produire 100 kilog. de cocons, car c'est là, à vrai dire, la question essentielle, la seule qui intéresse et préoccupe l'éducateur. Quant au nombre d'onces d'œufs de vers à soie qu'il met à éclosion, assez peu lui importe au au fond, car c'est une bien faible portion de ses frais de revient et la plupart de nos éducateurs n'hésitent pas, dans la prévision d'accidents très-communs, à faire éclore infiniment plus de vers que ne le comporterait la quantité de feuilles qu'ils ont à faire consommer; mais la 2e colonne du petit tableau précédent, que j'ai très-fidèlement extraite de documents statistiques, porte des chiffres qu'il ne serait sûrement pas possible de comprendre si l'on n'admettait un véritable et grossier malentendu entre les rédacteurs de la statistique et ceux qui leur ont transmis des documents locaux. Eh ! quoi, dans le Gard, les vers éclos d'une once d'œufs, consomment de feuilles de mûrier 102 kilog. seulement, et dans l'Ardèche, *département contigu*, ou tout se produit dans les mêmes conditions, ils en consomment 1,800 kil., *dix-huit fois plus* à peu près. Et dans la Drôme, en face, dans des terrains séparés seulement par le Rhône, ils n'en consomment plus que 500, puis 1,000 dans Vaucluse, aussi tout-à-côté. Oh ! évidemment tout ceci est trop fort et je ne vois qu'une explication plausible, c'est 1° que dans le Gard un 0 *a été oublié*, 1,020 kil. approchent en effet beaucoup de la consommation réelle d'une once d'œufs de vers à soie, quand ceux-ci sont bien menés et réussissent bien : les 1,000 kil. de Vaucluse sont encore un chiffre acceptable, mais j'avoue ne pas trop comprendre les 1,800 de l'Ardèche et encore moins les 500 de la Drôme, de l'Hérault, de l'Aveyron, de la Lozère et des Bou-

ches-du-Rhône. Il n'est, je crois, aucune localité séricicole du midi, où une once de vers à soie bien conduite, et donnant un produit raisonnable, c'est-à-dire depuis 30 jusqu'à 50 kil. de cocons, ne consomme que 500 kil. de feuilles de mûrier. Nos éducateurs auraient, hélas! bien souvent à rire s'ils perdaient leur temps, comme je le fais, à compulser les chiffres manipulés dans les bureaux de Paris.

Que diraient-ils, par exemple, de quelques-uns des chiffres de la dernière colonne du petit tableau que j'examine en ce moment? Ils seraient bien étonnés d'apprendre que la feuille de mûrier dont le prix réel est toujours plus élevé, avec une assez forte proportion, dans le Gard, que dans la plupart des autres départements voisins, et plus particulièrement que dans la Drôme, se trouve indiqué à un prix plus faible de *moitié*, c'est-à-dire à 0,10 c. le kil. dans le Gard, prix assez exact en effet, et à 0,20 c. le kil. dans la Drôme. De la feuille à 20 fr. les 100 kil. Nous n'avons jamais ouï parler de pareille chose dans le midi de la France, si ce n'est lorsque dans un moment de détresse l'éducateur à bout de voie est contraint de payer la feuille tout ce que le vendeur en exige, sous peine de voir ses vers mourir de faim. La feuille à 20 fr. les 100 kil. forme le pendant du blé à 60 fr. l'hectolitre. — D'un autre côté les prix de 0,5 c. le kil. indiqués pour plusieurs départements, et par-dessus tout celui de 0,23 c. donné pour l'Aveyron, ne sont guère moins ridicules. Le prix réel du kilog. de feuilles dans le midi oriental, varie de 0,06 c. à 0,12 c.

Je n'examinerai plus qu'une dernière question :

Les chiffres statistiques qui viennent d'être donnés sont déjà assez anciens, puisqu'ils ont été publiés par le ministère de l'agriculture et du commerce en 1840, qu'ils avaient été probablement recueillis en 1838 et 1839, et reposent sur des moyennes prises de 1835 à cette même année 1840. Ne faut-il pas admettre dès-lors qu'il a pu survenir depuis de notables changements, et se demander dans quel sens ils ont dû se produire. Eh bien, je serais assez disposé à croire, pour mon compte, que ces changements ont été peu considérables. Je ne

pense pas, en un mot, que la production de feuilles et de cocons ait beaucoup augmenté, ou du moins qu'elle ait augmenté dans une proportion analogue à celle que nous avons admise de 1820 à 1840. Voici pourquoi :

La culture du mûrier et la réussite des éducations de vers à soie, exigent certaines conditions assez limitées de climat et de température, ce qui ne permet pas que l'une et l'autre, mais surtout la dernière, se propagent et s'étendent à volonté. On a bien souvent essayé d'introduire cette branche d'industrie agricole dans des contrées où elle a d'abord fait naître les plus belles espérances; mais ces espérances ne se sont presque jamais réalisées, et la culture séricicole a toujours fini par s'en exiler d'elle-même après un certain temps d'efforts infructueux.

Là même où cette séduisante production est depuis longtemps acclimatée, et où elle est devenue complètement indigène, on a dans les 20 ans qui ont suivi la paix générale de 1815, si fort multiplié les plantations, que le sol commence à y manquer, pour en faire de nouvelles. On ne peut en effet se promettre que de très-médiocres résultats, lorsqu'on veut exécuter ces plantations dans des terrains qui ont déjà porté une génération et surtout deux générations de mûriers. La culture vraiment forcée au moyen de laquelle on hâte la croissance de ces arbres, la taille annuelle et si hardie à laquelle on les soumet, et la double cueillette de leurs feuilles, une première fois au printemps pour le ver à soie, une seconde en automne, au moment de sa chute, pour le bétail, toutes ces circonstances réunies ont fini par porter une sérieuse atteinte à leur longévité naturelle, et même, s'il faut en croire nos éducateurs les plus expérimentés, aux qualités nutritives de la feuille, c'est-à-dire que d'après eux il faudrait aujourd'hui, pour produire la même quantité de kil. de cocon, une plus forte quantité de kil. de feuilles qu'autrefois.

Je ne serais donc pas surpris, je le répète, que le prodigieux accroissement de la production séricicole de 1815 à 1840, se fût un peu arrêté, et que les résultats d'aujourd'hui ne différassent pas autant qu'on pourrait le croire de ceux constatés pour l'époque précitée.

(La suite à la prochaine livraison.)

RAPPORT VERBAL

SUR DEUX OUVRAGES INTITULÉS :

Le premier, *Des Colonies agricoles établies en France et en Algérie*, *par* MM. de Lamarque *et* Dugat ; — le second, *Etudes sur les Colonies agricoles de mendiants, jeunes détenus et enfants trouvés*, *par* MM. de Lurieu *et* H. Romand, *inspecteurs généraux des établissements de bienfaisance.*

PAR. M. Ch. LUCAS.

SUIVI

D'OBSERVATIONS,

PAR

MM. BLANQUI, Ch. LUCAS et Michel CHEVALIER.

Le livre de MM. de Lamarque et Dugat, dit M. Lucas, a été publié à la fin de 1850, et je regrette de n'avoir pas déjà depuis longtemps fait hommage à l'Académie de cet estimable ouvrage, au nom des auteurs. Les colonies agricoles qui s'adressent à l'enfance sont de deux sortes en France : les unes concernent les enfants pauvres, orphelins, enfants-trouvés et abandonnés

qui n'ont pas comparus devant la justice; les autres sont relatives aux jeunes délinquants. Les premières sont partout en France des institutions privées, placées généralement sous le patronage de l'Etat, qui leur accorde de généreux encouragements. Les colonies de jeunes délinquants, au contraire, ont été fondées en partie par l'Etat, et en partie par des particuliers, avec l'autorisation du gouvernement.

Parmi ces établissements, les uns sont des colonies mixtes, c'est-à-dire où les enfants sont occupés en partie à des travaux industriels et en partie à des travaux agricoles; les autres, au contraire, n'admettent que les travaux agricoles, sauf quelques autres se rattachant exclusivement à l'agriculture.

Avant l'utile publication de l'ouvrage de MM. de Lamarque et Dugat, on ne possédait sur les colonies agricoles que quelques Comptes-Rendus publiés par quelques-uns des fondateurs de ces établissements; mais beaucoup d'autres étaient complètement ignorés, et le gouvernement lui-même n'avait publié aucun document sur les colonies de l'Etat. M. de Lamarque, employé habile et intelligent de la division des prisons du ministère de l'intérieur, a conçu, avec son studieux collaborateur M. Dugat, attaché à ce ministère, la bonne pensée de présenter une analyse consciencieuse des documents recueillis par l'administration, et de mettre en lumière tous les faits propres à constater la position de ces établissements, l'histoire de leur fondation, les principes de leur organisation, ainsi que tous les éléments de leur situation morale, économique et financière.

Cet ouvrage ne présente pas des résultats suffisamment contrôlés, pour que la science puisse le consulter avec une confiance illimitée. Les auteurs eux-mêmes en conviennent avec loyauté, en regrettant de n'avoir pas trouvé toutes les indications nécessaires pour rendre ce travail plus complet.

« Lorsque ces institutions, mieux conçues, disent-ils, auront appelé sur elles une plus sérieuse attention, il deviendra possible de refaire sur nos colonies d'enfants un travail général, plus étendu et plus complet. Nous serons heureux d'avoir réuni les

premiers matériaux d'un ouvrage qui pourra prendre parmi les livres utiles un rang que nous n'osons ambitionner pour le nôtre. Nous avons ouvert la voie, d'autres féconderont un champ que nous n'avons fait que défricher. »

Cet ouvrage embrasse quarante colonies agricoles; savoir : vingt-quatre consacrées aux enfants-trouvés, abandonnés, orphelins et pauvres, et seize affectées aux jeunes délinquants, dont quatre fondées par l'Etat et douze par des particuliers, avec son autorisation.

Au 31 décembre 1849, la population des colonies d'enfants-trouvés, orphelins et pauvres s'élevait à 1,508, et celle des colonies de jeunes délinquants à 2,341. La mortalité par an, en moyenne, avait été de 35 dans les colonies de jeunes délinquants, et de 6 seulement dans les autres.

L'étendue des terrains occupés était de 1,432 hectares pour les colonies de jeunes délinquants, et 2,513 hectares pour les autres.

Quant au défrichement, qui devrait être le principal but des colonies agricoles, les résultats sont peu importants. Les colonies de jeunes délinquants n'avaient défriché que 170 hectares, et les autres colonies que 51 hectares.

En présentant cet intéressant tableau de quarante colonies agricoles répandues sur la surface du pays, les auteurs font observer que bien des hommes, parmi ceux même qui s'occupent de ces questions de bienfaisance publique, seront étonnés d'apprendre qu'il existe en France un pareil nombre d'établissements de ce genre. Aucun pays en Europe n'offre une organisation aussi étendue et aussi développée de la colonisation agricole de l'enfance; aussi, les gouvernements étrangers envoient-ils fréquemment en France des commissaires chargés d'étudier nos colonies agricoles, en demandant à l'administration française un ensemble de renseignements qu'elle ne pouvait leur donner avant la publication du livre de MM. de Lamarque et Dugat. Mais cet ouvrage permettra désormais aux publicistes et aux hommes d'Etat de l'Europe de connaître les principales indications que l'administration possède sur les colonies agricoles de la France.

J'arrive maintenant, dit en continuant M. Lucas, au remarquable ouvrage de MM. de Lurieu et H. Romand, inspecteurs généraux des établissements de bienfaisance ; il se divise en deux parties : l'une consacrée aux colonies agricoles de mendiants en Hollande et en Belgique, et l'autre aux colonies de jeunes délinquants et d'orphelins et enfants-trouvés en Suisse et en Belgique. Les auteurs ont aussi présenté un aperçu général sur les colonies agricoles françaises. Je me réserve de parler un autre jour de la partie de cet ouvrage qui traite des colonies de l'enfance et surtout des asiles agricoles de la Suisse. Pour ne pas trop embrasser à-la-fois, je me bornerai à entretenir aujourd'hui l'Académie de la première partie de cet ouvrage, qui en est, à mes yeux, la mieux étudiée, parce qu'elle me semble présenter d'une manière complète l'exposé du problème et des résultats de la colonisation agricole appliquée aux mendiants.

L'Académie n'a sans doute pas oublié que l'attention publique a été appelée il y a quelques années, sur les colonies agricoles néerlandaises, par un écrit de M. Huerne de Pommeuse. La Hollande s'était proposé la solution d'un problème qui préoccupe tous les gouvernements modernes, celui, je ne dirai pas d'abolir la pauvreté et la misère, car les gouvernements éclairés ne se proposent pas des problèmes insolubles ; mais de combattre et d'atténuer, autant que possible, les principales causes du paupérisme. La Hollande avait cru pouvoir convertir à-la-fois, en terres cultivées et productives, des landes et des bruyères, et faire de mendiants sans ressource et sans asile, des cultivateurs honnêtes et intelligents. L'exécution a été persévérante et habile, mais la conception portait en elle-même des vices intérieurs et cachés qui devaient en paralyser le développement. Pour l'observateur inattentif, la vue de ces champs naguère incultes et couverts aujourd'hui de riches moissons, ne devait que provoquer des applaudissements : aussi l'Europe fût-elle émerveillée, mais il fallait connaître au prix de quels sacrifices un pareil changement avait été obtenu, et examiner le bilan de l'opération. Au point de vue agricole il y avait des dépenses bien supérieures aux résultats obtenus ; au point de vue

charitable et moral, il y avait également beaucoup de choses à regretter et à déplorer. M. Huerne de Pommeuse eut alors deux torts : Son livre n'est qu'une compilation de tous les documents publiés par la société néerlandaise, documents qui ne donnaient pas une idée exacte de sa situation. Son second tort fut de ne pas entrer assez profondément dans ce système pour en montrer les vices et les imperfections. A l'époque où fut publié le livre de M. Huerne de Pommeuse, je visitais en Belgique les colonies de la société flamande. Il me fut facile dès-lors de me rendre compte de la véritable situation des choses, mais je reculai devant la perspective de combattre M. Huerne de Pommeuse, malade du mal qui l'enleva quelques mois après. Je ne regrette pas aujourd'hui d'avoir gardé le silence; MM. de Lurieu et Romand, dont je partage les opinions, se sont attachés à faire connaître la vérité trop longtemps méconnue, et à dissiper le prestige qui, par l'ignorance des faits, enveloppait l'institution des colonies agricoles néerlandaises.

Le plan suivi par MM. de Lurieu et Romand est rationnel et bien simple : MM. de Lurieu et Romand exposent les faits, les résultats agricoles, les résultats statistiques. Ils font connaître le système dans sa pensée primitive et dans ses développements. Ils en montrent les vices ; ils indiquent comment dans les conditions de leur institution les colonies agricoles néerlandaises ne pouvaient produire que de mauvais résultats. Le cadre de leur ouvrage est complet. Les détails historiques très-curieux qu'il contient doivent être connus pour apprécier les élements du paupérisme en Hollande, le système des secours publics et le point de départ de la colonisation. Ces préliminaires indiqués, MM. de Lurieu et Romand s'occupent des colonies qui sont divisées en colonies forcées et en colonies libres : Les colonies forcées sont celles dans lesquelles les mendiants sont contraints à entrer ; les colonies libres sont celles destinées à recevoir les familles indigentes et honnêtes qui s'y rendent volontairement. Ces deux classes de colonies sont successivement appréciées dans les éléments dont elles se composent et dans leurs résultats. Des colonies néerlandaises, MM. de Lurieu et

Romand passent aux colonies établies en Belgique, colonies qui ont été calquées sur les colonies néerlandaises. Ils donnent enfin le bilan de ces dernières, et ce bilan est la conclusion la plus décisive contre leur institution. On voit que la société néerlandaise de bienfaisance, écrasée sous le poids d'une dette de plus de 8 millions de florins (environ 17 millions de francs) a eté obligée de céder en partie ou de laisser hypothéquer ses immeubles, dont la valeur totale n'excède pas 2 millions de florins (4,220,000 fr.)

Le succès agricole est donc trop chèrement payé, et par cela même on peut dire qu'au point de vue agricole et financier il y a un échec incontestable. Au point de vue moral et économique l'échec est aussi évident, et il faut lire dans l'ouvrage de MM. de Lurieu et Romand, les faits et les conclusions irrésistibles qui appuient cette conclusion.

A quelle cause convient-il d'attribuer l'insuccès? Faut-il écouter les plaintes de la société néerlandaise qui prétend n'avoir pas reçu du gouvernement une assistance suffisante? Faut il, au contraire, ajouter foi aux griefs du gouvernement qui prétend que les directeurs ont manqué d'habileté. Ces plaintes réciproques paraissent également mal fondées. Le système une fois admis, les administrateurs ont déployé toute l'habileté désirable. L'insuccès vient d'un vice inhérent au système. Ce système pouvait-il réussir, telle est la question que s'adressent MM. de Lurieu et Romand; pour la résoudre il est nécessaire de se reporter à l'origine de la société néerlandaise et de connaître son fondateur, le général Van-Den-Bosch. Dans sa jeunesse, le général Van-Den-Bosch avait habité au-delà des Indes, à Java, dans les possessions néerlandaises; il en avait même été gouverneur. Ce fut là qu'il prit le système des colonies agricoles, qu'il a plus tard importé en Hollande. La propriété se trouve à Java, dans des conditions sociales et économiques toutes particulières. Le sol placé par les institutions traditionnelles locales dans le domaine exclusif du souverain, appartient aujourd'hui au gouvernement néerlandais, devenu par la conquête et l'occupation seul propriétaire légal. Les terres sont réparties entre les communes

et affermées aux Javanais par l'intermédiaire des chefs de ces communes. Il y a parfois, des aliénations de terrains, faites à des particuliers qui se substituent alors à l'action du gouvernement et deviennent les seigneurs des terres; mais c'est plutôt une reproduction de la proprieté féodale que la propriété individuelle, libre, mobile et progressive. Cette négation de la propriété et de la famille appliquée à l'Europe ne pouvait réussir, il y avait déjà une difficulté considérable à convier aux travaux des champs des mendiants et des vagabonds, et si le proverbe : « tant vaut l'homme, tant vaut la terre, » est exact, c'était au point de vue agricole fournir de mauvais éléments de colonisation. Mais au point de vue moral que pouvait-on obtenir d'hommes et de femme que l'on jetait dans ces espèces de bagnes agricoles, fondés sur deux négations, celle de la famille et de la propriété ! Est-ce qu'il est possible de coloniser sans l'esprit de famille et de propriété? Sans le vouloir et sans s'en douter, des hommes de bien, animés de sentiments généreux, poursuivent en Hollande, depuis 32 ans, sous le nom de la bienfaisance, l'essai et l'application des doctrines et des systèmes communistes.

Aussi, à mesure qu'on s'éloigne de la négation de la famille et de la propriété, l'insuccès va-t-il en s'amoindrissant. On a l'exemple de vingt-cinq fermiers responsables et établis avec leur famille qui donnent des résultats relativement satisfaisants. Je ne puis mieux faire que de laisser parler les auteurs eux-mêmes, et présenter le résumé et la conclusion de leur opinion sur la colonisation néerlandaise.

Nous touchons ici aux deux points principaux du grave sujet qui nous occupe : l'éducation par le travail agricole et l'existence avec les produits de ce travail. Voilà, dans sa formule la plus concise, la double question morale et économique constamment présente à notre esprit durant le cours de notre mission, et que nous avons partout cherché à dégager des mille détails ou accidents qui la compliquent et l'obscurcissent.

Dans les colonies néerlandaises, malgré des succès partiels, on a échoué, en somme, sous le rapport moral et sous le rapport économique.

A Ommerschans et Veenhuizen, afin d'empêcher le mal de pulluler, on a, traitant les mendiants adultes avec plus de sévérité que des Javanais, séparé les sexes, c'est-à-dire que l'on a pris pour premier fondement de l'édifice social à construire la négation même de la famille. Chose inévitable, nous le reconnaissons, dans le système suivi : force était d'appliquer aux colonies de répression les règles, les séparations qui existent dans les hospices, dans les prisons et dans les bagnes. De là, des désordres que notre plume se refuse à peindre.

Mais en isolant, en cloîtrant les sexes, a-t-on obtenu du moins les bénéfices qu'on attendait de cette mesure? Non, et nous avons vu pourquoi. Dans de tels établissements, la claustration ne peut jamais être qu'incomplète. Grâce aux simples claires-voies qui les partagent, hommes et femmes sont toujours en présence, avec des passions excitées encore par la défense et l'obstacle. Sans compter que le travail aux champs, abaissant les clôtures, les sexes s'y rencontrent, et l'on a ainsi les inconvénients d'une continence forcée sans en avoir les avantages ; car, selon l'énergique expression d'un des gardiens d'Ommerschans : « les enfants s'y font, non plus au compte de la famille, mais au compte de la Société de bienfaisance. »

Le second fondement de l'édifice, c'est la négation de la propriété, négation qui existe aux colonies libres comme aux colonies forcées. En effet, sauf de rares exceptions, les colons sont à l'état d'esclaves attachés à la glèbe et incapables d'acquérir. On ne peut même pas dire que leur travail est payé par la nourriture, le logement et le vêtement qu'on leur donne, puisque étant la chose de l'institution, ils sont à sa charge, quel que soit leur travail, et qu'à part des avantages insignifiants, qui se dépensent à la cantine, le bon travailleur ne gagne guère plus que le fainéant. Ce n'est donc pas seulement leur liberté de citoyen, mais encore leur responsabilité d'homme qu'on leur enlève au sein de la colonie.

Et remarquons que, même aux colonies qu'on appelle libres, cette impossibilité d'acquérir, cette négation de la propriété, altère, sinon détruit et ravale insensiblement la famille qui,

de la sorte, est destituée peu-à-peu de ses vertus les plus hautes, de ses énergies les plus efficaces : la prévoyance du lendemain, le sacrifice du présent à l'avenir, la transmission de l'épargne des pères et mères aux rejetons de leur tendresse, la perpétuité de leur amour immobilisé dans la terre, conquête de leur travail.

A un autre point de vue, les conséquences financières du système sont tout aussi évidentes. Quel cœur et quels bras veut-on que mettent à l'ouvrage des êtres ainsi forcément dégradés ? Travail de serfs, travail improductif pour eux et pour la colonie, insuffisant, du moins, à soutenir l'œuvre en entretenant l'ouvrier. Comment s'étonner alors que la Société de bienfaisance, loin de couvrir ses dépenses, se trouve toujours en face d'un déficit, malgré les subventions des communes, malgré les allocations ordinaires et extraordinaires du gouvernement ?

L'insuccès moral et l'insuccès économique procèdent donc de la même cause : la violation des lois constitutives de toute société humaine. Obligés de nous restreindre, nous ne pouvons donner à cette proposition tous les développements dont elle est susceptible. Quoique nous fussions en garde contre ce qu'il peut y avoir de factice, de forcé et de trop absolu dans une formule aussi générale, nous n'avons pas pu nous refuser à l'évidence et ne pas déduire des faits observés les conclusions qui naturellement en découlent.

D'ailleurs, l'œuvre elle-même, en s'amendant jusqu'à un certain point, a pris soin de vérifier d'avance nos assertions par la contre-épreuve. L'institution a plusieurs degrés :

Aux colonies forcées, absence de la famille, absence de la responsabilité ;

Aux colonies libres, absence de la propriété, mais rudiments de la famille ;

Et seulement chez les vingt-cinq fermiers responsables, avec la famille constituée, le second degré de la propriété telle qu'elle existe à Java.

Ainsi, à mesure que l'œuvre se rapproche des lois sociales, l'insuccès diminue, non pas seulement parce qu'on élève à plus

de responsabilité et de liberté ceux qui en sont plus dignes, mais encore parce que la liberté et la responsabilité sont le principe même et la cause de tout progrès.

Rien ne prévaut contre les lois éternelles de la société et de Dieu; ni la patience, ni le courage, ni le génie, et rien ne grandit et ne dure que conformément à ces lois.

L'ouvrage de MM. de Lurieu et H. Romand mérite à un haut degré l'estime des publicistes et l'attention des hommes d'Etat. Le style a parfois peut-être un éclat que ne comporte pas la sévérité du sujet. Mais à part quelques critiques de cette nature, qui peuvent s'adresser à la forme, le fonds du livre fait le plus grand honneur à l'esprit d'observation et à la haute intelligence de ces deux publicistes.

A la suite de ce second rapport, une discussion s'est engagée entre plusieurs membres de l'Académie.

M. Blanqui. — Je ne puis partager complètement l'opinion trop absolue, suivant moi, de M. Ch. Lucas. Je n'admets pas avec lui que la colonisation ne soit possible que par des hommes suivis de leurs familles, c'est-à-dire de leurs femmes et de leurs enfants. Les faits lui donneraient un démenti. A Alger, on a commencé la colonisation avec des soldats; en Australie, avec des déportés, et ces déportés avaient peu de goût pour la famille. En Amérique, les premiers pionniers qui se sont frayé un chemin à travers les forêts du Nouveau-Monde, n'avaient avec eux ni leurs femmes, ni leurs enfants. Bien loin d'être utiles à la colonisation, de pareils auxiliaires auraient embarrassé ses débuts et son premier établissement.

M. *Ch. Lucas* persiste dans son opinion : il n'y a pas de véritable colonisation sans la famille, et il prouve que l'histoire de l'Australie, que M. Blanqui vient de citer, en est une preuve. L'Australie est restée dans une situation déplorable jusqu'au moment où, à la suite des troubles provoqués en Ecosse et en Irlande par la disette des céréales, on put y déporter des con-

damnés, chez lesquels le sens moral n'avait pas été perverti, et qui venaient avec leurs familles fournir à l'Australie un élément durable de colonisation. Pour l'Afrique, il n'a pas perdu le souvenir de l'opinion et des vœux exprimés par M. le maréchal Bugeaud, qui demandait à la métropole des femmes pour ses soldats-colons, tant la famille lui paraissait indispensable pour amener le succès de ses colonies. M. Lucas se résume en disant, qu'avant la famille et sans la famille, il n'y a pas de colonisation.

M. Michel Chevalier. — Je n'ajouterai qu'un mot aux observations présentées par MM. Blanqui et Ch. Lucas. Je crois qu'il est très facile de concilier leur opinion. Evidemment, le succès de la colonisation n'est assuré que du moment où la famille est venue et s'est définitivement assise sur le sol. En Amérique, dans les Etats de l'Ouest, des contrées inexplorées ont été visitées par des expéditions de chasseurs, qui poursuivaient le gibier pour en tirer leur nourriture ou pour se procurer des fourrures, dont elles faisaient trafic; mais ces expéditions n'avaient pas alors d'établissements permanents. Depuis et lorsque les forêts se sont ouvertes devant leurs efforts répétés, lorsque les Indiens peaux-rouges ont été refoulés, la famille a suivi le chasseur, et s'est installée avec lui sur ces terres nouvellement conquises. Il y a eu alors colonisation. En Californie, les faits se sont passés de la même manière. Au début, la population mâle excédait énormément la population féminine, et la colonie n'a commencé à se constituer régulièrement que lorsque l'inégalité de ce rapport s'est atténuée.

MÉMOIRE

SUR LA VISION EN DIEU,

DE MALEBRANCHE,

PAR M. BOUILLIER.

Malebranche ouvre une seconde période dans l'histoire du cartésianisme français. La question des idées, de leur nature, de leurs caractères, de leur origine, de secondaire devenue principale, le champ de la théodicée agrandi de toutes les questions sur la providence et sur l'optimisme, les points de contact et de discussion avec la théologie de toute part multipliés, voilà les principaux caractères de cette seconde période. Elle tient ces caractères et toute son originalité du génie et de l'influence de Malebranche. Descartes avait laissé vague et indécise la théorie des idées innées, sauf en ce qui regarde la preuve de l'existence de Dieu; Malebranche veut approfondir toutes les questions sur leur origine, leur nature, leurs rapports avec Dieu, et quelles que soient les erreurs où il tombe, il a la gloire de rétablir leurs caractères d'immutabilité et de nécessité méconnus par Descartes, de replacer leur siége dans la nature divine, et il a mérité d'être surnommé le Platon français. Descartes s'était en quelque sorte arrêté à la preuve de l'existence

de Dieu, et n'avait fait qu'effleurer ses attributs et sa providence. Malebranche, avant Leibnitz, comble cette lacune, il aborde hardiment tous les problèmes sur la fin et sur les voies de la Providence, non-seulement dans l'ordre de la nature, mais dans celui de la grâce. Descartes avait voulu séparer, Malebranche, au contraire, veut unir les vérités de la foi et celles de la philosophie, il mêle et souvent il embrouille l'une avec l'autre, la théologie et la philosophie. Aussi, les plus considérables théologiens, et même les plus attachés à Descartes, jettent-ils des cris d'alarme et déclarent-ils une guerre à outrance à toutes ces nouveautés téméraires. Désormais, on voit tous les cartésiens se diviser en adversaires ou en disciples de Malebranche. Les uns tiennent sa philosophie pour un magnifique et légitime développement des principes de Descartes, les autres pour un tissu de rêves et de chimères, les uns pour une confirmation éclatante, les autres pour la ruine des vérités de la foi. Si les uns et les autres continuent à marcher sous le drapeau de Descartes, c'est avec des armes et des couleurs particulières. Cependant, l'influence de Malebranche, beaucoup plus grande que d'ordinaire on ne le suppose, s'étend jusque sur ses adversaires, et les plus véhéments contre sa providence générale, son optimisme et ses nouveautés en théologie, relèvent encore plus ou moins de lui pour les causes occasionnelles, et surtout pour sa doctrine des idées et de la raison.

Je ne veux ici ni exposer, ni juger toute la philosophie de Malebranche, mais seulement sa doctrine des idées, ou la vision en Dieu qui en est le point le plus célèbre, le plus considérable et aussi le plus obscur. Exposer la doctrine de la vision en Dieu avec les diverses modifications que lui a fait subir Malebranche, apprécier la part de vérité et d'erreur qu'elle renferme, et son influence sur la suite de l'école cartésienne jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, voilà l'objet de ce mémoire.

Dieu fait tout en nous et nous voyons tout en lui : tels sont les deux grands principes de toute la doctrine de Malebranche sur l'âme humaine. Il attribue à l'entendement la double fonction de sentir et de connaître. Par sentir, il entend connaître

confusément les modifications de l'âme, et par connaître, apercevoir les idées des objets. Sentir est le propre des sens et de l'imagination qui sont aussi l'entendement, mais l'entendement apercevant quelque chose à l'occasion de ce qui se passe dans les organes du corps, tandis que connaitre est le propre de l'entendement pur. Les simples modifications de notre âme, et la connaissance obscure de ces modifications, voilà ce que Malebranche appelle sentiment, et ce qu'il oppose à l'idée ou à la connaissance claire d'un objet distinct de nos propres modifications. Parmi les sentiments, il met la connaissance des qualités sensibles où, avec Descartes, il ne veut voir que de simples modifications de notre âme. D'où nous viennent les sentiments? Ils ne viennent pas des objets extérieurs dépourvus de toute efficace pour agir sur nous, ils ne viennent pas de nous-mêmes, puisqu'ils sont en nous malgré nous, mais Dieu seul nous les donne, Dieu seul nous modifie et produit en nous le plaisir et la douleur. Dieu, selon Malebranche, est donc l'unique acteur dans la sensibilité, et tel aussi va-t-il se montrer à nous dans l'entendement pur.

Il est, en effet, le seul auteur des idées comme des sentiments, avec cette différence que, tandis qu'il excite et produit en nous les sentiments, il nous découvre en lui les idées. Qu'entend Malebranche par idées? comment Dieu les contient-il? comment nous les découvre-t-il en son sein ? comment connaissons-nous toutes choses, les corps, les âmes et Dieu, le particulier et le général, le contingent et l'absolu ? Malebranche répond à toutes ces questions par la fameuse doctrine de la vision en Dieu. Il faut y distinguer deux parties sur lesquelles nous porterons un jugement opposé; l'une relative à la vision des choses matérielles, particulières et contingentes ; l'autre relative à la vision des idées absolues et des vérités immuables et éternelles. Par la première, Malebranche nous paraît justement encourir la plupart des reproches et des vives critiques d'Arnauld ; par la seconde, au contraire, il nous paraît avoir perfectionné Descartes, et exercé une heureuse influence sur presque toute l'école cartésienne de la fin du dix-septième, et du dix-huitième siècle tout entier.

Malebranche a varié dans la manière dont il entend et explique la vision des choses matérielles en Dieu. Il ne parle pas de la même façon dans la *Recherche de la Vérité* que dans les éclaircissements et dans les ouvrages ultérieurs. Exposons d'abord, dans sa première forme, la doctrine de la vision des corps en Dieu, puis nous tiendrons compte des changements considérables que plus tard Malebranche y a introduits.

Le désir de terminer à Dieu toute connaissance comme à son principe et à son objet, l'attribution exclusive de toute efficace sur les esprits et les corps à la substance divine, la doctrine de Descartes qui dépouille les objets des qualités sensibles pour en faire de pures modifications de l'âme, voilà les principales raison qui ont poussé Malebranche à l'imagination de cette nouvelle spiritualité, pour parler comme Arnauld, que nous voyons les corps en Dieu.

Quelque forme qu'il lui ait donnée, il n'a pas, sans doute, mieux réussi à rendre son sentiment plausible, mais d'abord, il l'expose de la façon la plus bizarre et la moins pécieuse dans le troisième livre de la *Recherche de la Vérité*. Nous ne pouvons connaître que ce avec quoi nous sommes intimement unis, tel est le principe dont tout le monde est d'accord, selon Malebranche, et d'où il conclut que les corps ne sont pas l'objet immédiat de notre perception. Notre âme, dit-il, aperçoit le soleil et les étoiles, et cependant il n'est pas vraisemblable qu'elle sorte du corps pour aller se promener dans les cieux. Donc, l'objet de l'esprit, quand il aperçoit le soleil, ne peut être le soleil; ce qu'Arnauld tourne très-bien en ridicule en faisant remarquer que, l'âme eût-elle été à la rencontre du soleil, elle aurait inutilement fait ce grand voyage, puisque, d'après Malebranche lui-même, elle ne connaît pas mieux le corps auquel elle est jointe, que le soleil dont elle est séparée par tant de millions de lieues. Mais le grand argument qu'oppose Malebranche à Arnauld, à tous ceux qui soutiennent que nous ne voyons les corps qu'en eux-mêmes, c'est que nous les voyons alors même qu'ils ne sont pas comme dans le rêve ou la folie, et ainsi, il confond la perception et l'imagination. L'objet immé-

diat de la perception de l'esprit ne sera donc pas le corps, mais quelque chose qui est intimement uni à l'âme et sans quoi jamais la perception ne peut avoir lieu, à savoir l'idée. Il distingue l'idée de la perception, ce qui est perçu de ce qui perçoit, comme l'objet du sujet, comme ce qui est perçu de ce qui perçoit, et il la définit, l'objet immédiat de l'esprit quand il aperçoit quelque chose hors de lui. Nous n'apercevons un objet qu'autant que s'offre à notre esprit l'idée qui le représente, mais il n'est nul besoin que l'objet lui-même, correspondant à cette idée, existe réellement en dehors de nous, et, quand il existerait, il est impossible, selon Malebranche, qu'il fasse une impression quelconque sur nous. Dépourvus de toute efficace pour agir sur notre esprit, les objets réels, par de là les idées, demeurent à jamais pour nous invisibles, ils sont comme s'ils n'étaient pas, ils n'ont, au regard de la raison, qu'une existence problématique, tandis que nous avons la certitude de l'existence de l'idée, objet immédiat de la perception, bien que la plupart des hommes, abusés par les sens, s'imaginent, au contraire, que l'objet existe tel qu'ils l'aperçoivent et que l'idée n'est rien.

Comment les idées seraient-elles un pur néant, puisqu'elles ont un grand nombre de propriétés, et que le néant n'en peut avoir aucune. Sans doute, l'existence des idées est certaine, sans doute, elle ne sont pas un pur néant, mais il ne s'en suit pas, comme le prétend Malebranche, qu'elles subsistent réellement en dehors de l'entendement, qu'elles soient de petits êtres d'une nature spirituelle. Cette transformation bizarre des idées en autant de petits êtres représentatifs qu'il y a d'objets réels à représenter, caractérise la première forme donnée par Malebranche dans la *Recherche de la Vérité*, à son sentiment de la vision des corps en Dieu.

La nature des idées étant déterminée, il recherche d'où elles viennent, où elles résident et comment elles se communiquent à nous. Il passe en revue toutes les diverses hypothèses possibles sur l'origine des idées pour arriver, par voie d'élimination, à celle qui seule est la vraie. Ou les idées viennent des corps, ou l'âme a la puissance de les produire, ou Dieu les produit

avec elles en la créant, ou il les produit toutes les fois que nous pensons à quelque objet, ou l'âme a en elle et voit en elle toutes les perfections qu'elle croit voir dans les corps, ou enfin elle est unie à un être tout parfait qui renferme toutes les idées des êtres créés. Voilà comment il résume arbitrairement toutes les hypothèses possibles sur l'origine des idées, pour les renverser toutes au profit de la dernière, avec ces prétendus axiômes que l'âme et les corps sont incapables de toute action réciproque, et que les idées sont des êtres.

D'abord il déploie beaucoup plus de dialectique qu'il n'est nécessaire contre la vieille hypothèse, que les idées sont des images qui s'échappent des corps et viennent frapper nos organes, tandis qu'il traite fort légèrement la seconde hypothèse, plus digne de son attention, qui fait dériver toutes les idées de l'âme elle-même excitée par les impressions du dehors. Tout d'abord, il la condamne comme une de ces pensées qui viennent de notre fond vain et superbe, comme une de ces pensées que l'esprit des ténèbres, et non le père des lumières nous a données, parce qu'elle élève l'homme en lui attribuant quelque pouvoir. Les idées sont des êtres, et des êtres spirituels, si donc l'âme les produisait, elle aurait la puissance créatrice qui n'appartient qu'à Dieu. D'ailleurs pour produire une idée, ne faudrait-il pas que déjà l'âme eût cette idée, tout de même qu'un peintre ne peut représenter un animal qu'il n'a jamais vu? Cette objection serait en effet une conséquence du système de Malebranche qui nie toute efficace des objets sur l'âme, tout concours de leur action, et de l'activité de notre esprit à la production d'une idée. Quant au préjugé universel, par lequel nous nous attribuons à nous-mêmes la production de nos idées, Malebranche croit l'expliquer par l'habitude où nous sommes de juger qu'une chose est cause d'une autre, quand elles sont toujours jointes ensemble. Nous avons d'ordinaire les idées des objets dès que nous le souhaitons, et nous jugeons que notre désir ou notre volonté en est la cause, tandis qu'en bonne logique, nous devrions nous borner à conclure que, selon l'ordre de la nature, notre volonté est l'antécédent ordinaire et non la cause de nos idées.

A l'hypothèse de toutes nos idées créée avec nous, il oppose le principe de la simplicité des voies, parce que le nombre des idées étant infini, Dieu serait obligé de créer un nombre infini d'idées en dépôt dans chaque esprit. Il rejette également l'hypothèse de leur création, au fur et à mesure que nous apercevons des choses différentes, par cette raison que nous pouvons vouloir penser à toutes choses, ce que nous ne pourrions pas, si déjà nous ne les apercevions confusément, et si, en conséquence, nous n'avions pas actuellement en nous-mêmes les idées de toutes choses. L'esprit n'aura-t-il donc besoin que de lui-même pour apercevoir les objets, et découvrira-t-il dans ses propres perfections toutes les choses du dehors? Plus vivement encore repousse-t-il cette autre pensée d'orgueil. L'âme n'aperçoit en elle-même que ses sentiments et ses propres modifications, mais non les choses du dehors. Elle voit tous les êtres et des choses infinies, comment, étant limitée, les contiendrait-elle éminemment? Etre particulier et contingent, comment apercevra-t-elle en elle-même le général et le nécessaire? Dieu seul qui a tout créé voit en son essence d'une manière spirituelle l'essence de toutes les créatures, et leur existence dans les décrets de sa volonté. Que reste-t-il donc à croire, selon Malebranche, sur l'origine des idées, sinon que nous les voyons toutes en Dieu, et voici comment-il l'explique. Dieu a en lui les idées de tous les êtres, puisqu'il les a tous créés. Si d'une part, Dieu a toutes les idées en lui, de l'autre nous sommes unis avec lui, car nous avons toujours présente à l'esprit l'idée de l'infini qui est Dieu même, et nous n'apercevons le fini que dans l'infini. Il est étroitement uni à nos âmes par sa présence, il est le lieu des esprits comme l'espace celui des corps, donc l'esprit peut voir en Dieu tous les ouvrages de Dieu, supposé qu'il veuille les lui découvrir. Or, il le veut, car il agit par les voies les plus simples, et comme il peut faire voir aux esprits toutes choses, en voulant simplement qu'ils voient ce qui est au milieu d'eux-mêmes, c'est-à-dire, ce qu'il y a dans lui-même qui a rapport à ces choses et qui les répresente, il n'y a pas d'apparence qu'il le fasse autrement, et qu'il produise pour

cela autant d'infinité de nombres infinis d'idées qu'il y a d'esprits créés. Mais si nous voyons toutes choses en Dieu, ce n'est pas à dire, selon Malebranche, que nous voyons son essence même. Nous ne voyons pas la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures et participable par elles. Ce que nous voyons en Dieu est très-imparfait, divisible, figuré, multiple, tandis que Dieu est infiniment simple et parfait. De tout ce qui précède, il conclut donc que nous ne voyons pas les objets en eux-mêmes, mais seulement leurs idées en Dieu et par Dieu. Le monde qu'habite notre esprit, le seul que nous voyions et sentions, est le monde des idées, le monde intelligible. Ce n'est pas l'homme, le cheval, l'arbre réels, ce n'est pas même notre corps, mais un homme, un arbre, un cheval, un corps intelligible qui sont l'objet de nos perceptions et qui résident en Dieu. — Telle est en abrégé la première forme de la vision en Dieu exposée dans la *Recherche de la Vérité*.

Arnauld est impitoyable contre les petits êtres représentatifs, il déploie contre eux un appareil par trop formidable de dialectique, il les écrase à coups de massue.

Si chaque objet a une idée qui le représente et qui existe en Dieu, comment éviter de placer en Dieu autant d'objets intelligibles qu'il y a d'objets réels, et échapper à cette objection d'Arnauld qu'il y aura en Dieu des puces et des moucherons, et qu'on y introduit le particulier, le figuré, le mobile, ce qui est incompatible avec sa perfection infinie.

C'est pourquoi Malebranche a considérablement modifié cette première forme de sa doctrine, non pas dans le texte même de *la Recherche de la Vérité*, mais dans les éclaircissements qu'il y a ajoutés, dans *les Méditations et les Entretiens*, et dans sa polémique contre Arnauld. — Il demeure fidèle à la pensée fondamentale, que nous voyons les corps en Dieu et non pas en eux-mêmes, mais il imagine de nous les y faire voir dans une étendue intelligible, infinie, et non plus dans une infinité de petits êtres représentatifs. Le nom même d'étendue intelligible qui va jouer un si grand rôle, ne se trouve pas dans le 3me livre de *la Recherche*. Cependant Malebranche, dans sa polémique

contre Arnauld, ne veut pas convenir qu'il a changé de sentiment, et il s'efforce de démontrer par d'assez mauvaises raisons, non-seulement qu'il ne se contredit pas, mais même qu'il n'a pas varié. C'est ainsi qu'il prétend, sans beaucoup de vraisemblance, que son dessein, dans le premier volume de *la Recherche*, était de prouver qu'on voit en Dieu toutes choses, et non pas d'expliquer comme on les voit (1). Il n'a, dit-il, écarté le terme d'étendue intelligible, que par l'appréhension de blesser la délicatesse de certains esprits (2). S'il a dit que nous voyons en Dieu les choses matérielles, changeantes et corruptibles, il a ajouté, qu'il n'est pas nécessaire pour cela de mettre quelque imperfection en Dieu, et qu'il suffit que Dieu nous fasse voir ce qu'il y a en lui qui se rapporte à ces choses, et d'ailleurs, il a toujours distingué le sentiment qui est en nous, de l'idée qui est en Dieu. « J'ai parlé d'une autre manière, dit-il encore, mais on doit juger que ce n'était que pour rendre quelques-unes de mes preuves plus convaincantes et plus sensibles, et l'on ne doit pas juger par les choses que je viens de dire, que ces preuves ne subsistent plus. Je dirais ici les raisons des différentes façons dont je me suis expliqué, si cela était nécessaire (3). » Mais, malgré le peu de vraisemblance, consentons à ne voir en effet que des explications et des développements là où Arnauld veut voir des contradictions, et mettons-nous en garde contre le reproche qu'à tort ou à raison il a si souvent adressé à ses adversaires de ne pas prendre son sentiment avec équité.

Malebranche, hors de *la Recherche de la Vérité*, proteste que sa pensée n'a jamais été de mettre autant d'objets intelligibles en Dieu qu'il y a d'objets réels dans le monde, et il cherche à expliquer d'une nouvelle manière comment nous voyons en Dieu tous les ouvrages de Dieu, sans cependant supposer en Dieu rien de particulier, de matériel, de mobile et

---

(1) Rép. au livre des Idées, chap. 15.

(2) Première lettre contre la Défense.

(3) Eclaircissement sur les Idées.

de figuré. Il veut toujours que l'âme, pour connaître, ait besoin d'idées différentes de ses modifications ou perceptions, mais à la multitude des idées, il va en substituer une seule, celle de l'étendue intelligible. Pour bien comprendre ici Malebranche, il faut revenir sur la distinction qu'il établit entre l'idée et le sentiment, et entre les deux manières dont nous connaissons les choses, par lumière et par sentiment. Nous connaissons par lumière ce dont nous avons une idée claire, et par sentiment, ce qui est confus, et dont il n'y a pas d'idée que nous puissions consulter pour en découvrir les propriétés. C'est par idée claire que l'esprit voit l'étendue, les essences des choses, les nombres, le général, l'absolu. L'idée nous représente l'essence de la chose, elle fait connaître la nature essentielle des objets sensibles, les rapports qu'ils ont ou qu'ils peuvent avoir entre eux. Le sentiment nous informe de leur existence, et nous ne voyons comme actuellement existants, les ouvrages de Dieu, que par les impressions sensibles, par la couleur, la chaleur, etc. Le sentiment nous informe aussi de leurs différences sensibles, et de ce qu'ils sont, non pas en eux-mêmes, mais par rapport à la commodité et à la conservation de la vie (1). Dans la connaissance de toutes les choses sensibles, il y a donc toujours idée et sentiment. Or, le sentiment est en nous, et l'idée seule est en Dieu. Le sentiment est en nous, mais n'est pas produit par nous, c'est Dieu qui l'excite en nous à la présence des objets par une action qui n'a rien de sensible, c'est Dieu qui le joint à l'idée, lorsque les objets sont présents afin que nous les croyions présents et que nous entrions dans les sentiments nécessaires pour notre conservation. Ainsi donc, le sensible, le particulier, le contingent, voilà la part du sentiment, que nous voyons en nous-mêmes où Dieu le produit, et non en Dieu où il n'est pas. Au contraire, l'immuable, le général, voilà ce que nous voyons en Dieu, et voilà quelle est la part de l'idée, laquelle, seule, nous voyons en Dieu. Idée ou essence éter-

(1) 10ᵉ Eclaircissement de la Recherche, 5ᵉ entret. métaph. conversat. chrét. 3ᵉ entret.

nelle, intelligible, nécessaire des choses, sont pour Malebranche des termes synonymes. Dans la perception d'un arbre ou du soleil, dans toute perception d'un objet matériel quelconque, il y a nécessairement deux choses : une modalité de couleur et une idée pure qui est l'étendue intelligible, la modalité de couleur est en nous, l'étendue intelligible est en Dieu. Par cette distinction du sentiment et de l'idée dans toute perception, la vision en Dieu prend incontestablement un meilleur sens, et on y peut au moins entrevoir cette vérité essentielle qu'il y a du relatif et de l'absolu en toute connaissance, que le relatif est en nous, que l'absolu est en Dieu, et que la vue de l'absolu est la vue de Dieu même. Nous ne voyons donc plus en Dieu les corps particuliers, mais seulement leur principe éternel. Nous les voyons en Dieu par ce qui nous les représente en lui ; or, ce qui nous les représente en lui, c'est l'étendue intelligible avec les rapports immuables et éternels qu'elle contient. Qu'est-ce que l'étendue intelligible ? point important et difficile de la philosophie de Malebranche, sujet de longues et vives disdiscussions et des graves accusations d'Arnauld et de Mairan, de faire Dieu corporel, ou de faire le monde une modification de Dieu. Si l'étendue intelligible n'est pas inintelligible, suivant la raillerie d'Arnauld, elle présente plus d'une obscurité, soit qu'on la considère en elle-même, soit surtout qu'on la considère comme l'unique objet de toutes nos perceptions des figures intelligibles et sensibles, quoique n'enfermant rien en elle de figuré et de sensible.

L'étendue intelligible de Malebranche est l'idée de cette étendue nécessaire infinie que notre esprit conçoit indépendamment de toute donnée de l'imagination et des sens. Mais une telle étendue existe-t-elle réellement, et quel est son rapport avec l'étendue créée et matérielle ? Est-elle en Dieu, de telle sorte que l'étendue matérielle n'en soit qu'une modification ? est-elle hors de Dieu, de telle sorte que le monde soit infini et nécessaire ? Malebranche, malgré toutes les oppositions qu'il établit entre l'étendue intelligible et l'étendue créée, ne réussit pas à se tirer heureusement de toutes ces difficultés. D'abord, par

étendue intelligible, il entend l'idée de l'étendue qui est en Dieu, comme l'idée de toutes les choses créées.

Il est nécessaire d'admettre, sous peine d'impiété, l'existence de l'idée de l'étendue en Dieu, puisqu'il n'a pu créer l'étendue sans la connaître. L'idée que Dieu a de l'étendue de tous les corps créés ou possibles, ou l'archétype de toutes les idées du corps, voilà donc une première face de l'étendue intelligible.

Mais Malebranche entend aussi par l'étendue intelligible, la perfection ou la réalité qui correspond à cette idée dans l'essence divine. Il n'est pas certain, selon Malebranche, que cette idée ait un objet en dehors de Dieu et de nous, mais il est certain qu'il doit y avoir en Dieu toute la perfection qu'elle représente. Nous lui donnons raison contre Arnauld, quand il soutient que l'étendue n'existe pas seulement en Dieu d'une manière idéale, comme elle pourrait exister en notre esprit, mais qu'elle y est effectivement. Ne faut-il pas que ce qu'il y a de positif dans l'étendue matérielle soit contenu en Dieu comme dans la source de toute réalité, et que les corps soient éminemment dans son essence? C'est là ce que Malebranche exprime de diverses façons assez obscures et mystérieuses, tantôt en disant que l'étendue intelligible est ce qu'il y a en Dieu, qui représente l'étendue; tantôt qu'elle consiste dans les perfections de sa substance, qui ont rapport aux perfections de l'étendue créée; tantôt que la substance divine, dont tous les êtres créés ou possibles ne sont que des participations infiniment limitées, est nécessairement réprésentative des corps, ou bien encore que l'étendue intelligible est la matière selon l'être qu'elle a dans le Verbe de Dieu, c'est-à-dire l'être moins toutes les imperfections et les limites sensibles (1).

On voit que si Malebranche ne place pas l'étendue en Dieu d'une manière purement idéale, comme le voudrait Arnauld, il ne l'y place pas non plus formellement comme Arnauld l'en accuse; mais ce qui n'est pas la même chose, éminemment, c'est-à-dire seulement avec ce qu'elle a d'essentiel moins les

(1) Première lettre contre la défense d'Arnauld.

imperfections et les bornes. Aussi repousse-t-il avec indignation l'accusation atroce, suivant son expression, d'avoir fait Dieu étendu à la manière des corps, ou d'avoir mis l'étendue en Dieu d'une manière formelle. Mais lorsqu'on fait consister l'essence des corps dans la pure étendue, comme Malebranche et les cartésiens, il est bien difficile de ne pas paraître justement encourir le reproche de faire Dieu étendu, même en protestant qu'on ne met dans son essence les corps et la matière que d'une manière éminente et non formelle. Aussi, en vain Malebranche distingue-t-il entre l'immensité divine et l'étendue intelligible, dont il ne fait qu'un point de vue de l'immensité divine en tant que représentative des corps; en vain multiplie-t-il les oppositions entre l'étendue intelligible nécessaire, infinie, et l'étendue créée contingente et bornée, il ne réussit pas à clairement expliquer comment Dieu, contenant en lui l'essence et l'archétype des corps, ne sera pas lui-même étendu, et comment on n'y pourra pas distinguer diverses parties. Il est vrai qu'il n'y admet que des parties intelligibles, qui ne sont pas localement, mais intelligiblement plus grandes les unes que les autres, parce que l'essence divine répandue en tous lieux, n'est nulle part localement, ni plus grande dans tout l'univers que dans un ciron; mais il avoue lui-même que tout cela est parfaitement incompréhensible (1). Cependant, pour éviter l'objection, soit de faire Dieu étendu, soit de faire le monde infini et nécessaire, il va jusqu'à rompre toute espèce de lien entre l'idée et l'objet de l'étendue. Nous pensons voir la matière, mais elle est invisible, tandis que nous voyons l'étendue intelligible, laquelle, seule, fait impression sur notre esprit. Nous voyons l'étendue intelligible, et nous la voyons éternelle, nécessaire, infinie. Mais il faut se garder d'attribuer au monde ce qui n'est vrai que de l'idée de l'étendue. Croyons, dit Malebranche, ce que nous voyons, croyons-le de l'étendue intelligible à laquelle il appartient, mais n'attribuons pas au monde ce que nous apercevons, puisque nous ne voyons rien qui lui appartienne. Attribuer à la créature

(1) Réponse à la 3e lettre d'Arnauld.

ce qui n'appartient qu'au Créateur, voilà le grand reproche qu'adresse Malebranche à Spinoza, et c'est surtout par cette distinction de l'idée et de l'idéal de l'étendue qu'il se défend contre Mairan d'aboutir au spinosisme, sans prendre garde qu'il va contre le principe, fondement de la preuve de l'existence de Dieu, que tout ce qui est clairement contenu dans une idée, doit être affirmé de cette idée. Il fait dire par le Verbe, à la créature, dans les *Méditations* : « N'attribue pas à la créature ce qui n'appartient qu'au Créateur, et ne confonds pas ma substance, que Dieu engendre par la nécessité de son être, avec mon ouvrage, que je produis par une action entièrement libre. » Il ajoute, que c'est pour avoir fait cette confusion entre ce qui est vrai du monde et ce qui vrai de l'étendue intelligible, que le *misérable* Spinosa a jugé que la création était impossible (1).

Idée de l'étendue qui est en Dieu avec l'idée de toutes les choses qu'il a créées, essence de l'étendue contenue en Dieu, moins toutes les imperfections et les bornes, comme dans la source de toute réalité et de toute perfection, voilà le double sens de l'étendue intelligible.

On peut bien, jusqu'à présent, quoiqu'à travers plus d'une obscurité, saisir la pensée de Malebranche sur la nature de l'étendue intelligible, mais il ne nous est plus possible de le comprendre quand, de cette même étendue intelligible, il prétend faire l'unique objet de toutes nos perceptions matérielles, le miroir où nous voyons toutes choses, la toile où se peignent à nos yeux toutes les figures, sans y laisser de traces, en la substituant elle seule à la multitude des petits êtres représentatifs.

Dans la *Recherche de la Vérité*, nous avons vu que Malebranche semble admettre, entre le monde intelligible et le monde matériel et sensible, un tel rapport qu'à chaque objet sensible corresponde un objet intelligible, un soleil, un cheval intelligible au soleil et au cheval sensible. Mais voici, maintenant, que cette seule étendue intelligible, sans varier en elle-même, sans

(1) 9e Méditation.

cesser d'être infinie, intelligible, va nous représenter, soit des figures intelligibles et générales, soit des figures sensibles, particulières, mobiles, suivant les rapports partiels sous lesquels l'esprit la considère, suivant les applications que Dieu en fait, et les sentiments qu'il y attache, en vertu des lois de l'union de l'âme et du corps. En effet, par là même, selon Malebranche, que l'esprit peut apercevoir telle ou telle partie de l'étendue intelligible, il peut par cela seul apercevoir en Dieu toutes les figures, car les figures ne sont que des termes de l'étendue. Ainsi, j'apercevrai un cercle si je vois une partie de l'étendue intelligible, dont toutes les parties soient à égale distance d'un même point, et toute partie de l'étendue étant susceptible de telle ou telle limite, et, par-conséquent, de telle ou telle figure, sera également apte à représenter un cercle et toutes les figures intelligibles quoiqu'elle-même elle ne soit pas figurée. Toutes les figures intelligibles sont donc contenues, mais en puissance seulement, dans l'étendue intelligible, et ne s'y découvrent que selon que cette étendue se représente diversement à l'esprit suivant les lois générales. Elles y sont contenues, suivant la comparaison de Malebranche, comme en un bloc de marbre toutes les figures possibles qu'en tirera le ciseau du sculpteur (1).

Par les diverses applications que Dieu en fait à notre esprit, et les diverses limites sous lesquelles elle se découvre à nous, l'étendue intelligible devient donc en quelque sorte l'exemplaire unique de toutes les figures intelligibles générales que notre entendement aperçoit; et c'est par le sentiment que Dieu excite en nous, à leur occasion, que ces mêmes figures intelligibles générales se transforment en figures particulières.

Le principal sentiment par lequel Dieu nous les fait paraître particulières et sensibles, est celui de la couleur. La toile uniforme de l'étendue intelligible se diversifie et s'anime par les couleurs que nous y fait apparaître le peintre divin. La diversité des couleurs fait la diversité des corps visibles, et ce sont les couleurs que l'âme attache aux figures qui les rendent

(1) Première lettre contre la défense d'Arnauld.

particulières à celui qui les voit. Nous voyons le soleil dans l'étendue intelligible rendue sensible par le sentiment de lumière que Dieu cause dans l'âme et qui nous avertit de l'existence du soleil. La figure intelligible que nous concevions devient donc particulière et sensible par le seul sentiment qu'à propos de cette figure, Dieu veut exciter en nous, et qu'il nous y fait rattacher. De même que nous voyons dans l'étendue intelligible des figures sensibles, quoiqu'il n'y ait rien en elle de sensible et de figuré; de même, nous les y voyons en mouvement, quoiqu'elle demeure immobile, par cela seul que la même figure sensible soit prise de différentes parties de l'étendue intelligible, ou que nous attachions successivement le même sentiment de couleur à ces différentes parties.

L'étendue que mon esprit conçoit est donc la même que celle que je presse du pied, avec cette seule différence qu'elle est devenue sensible par quelque sentiment que Dieu a produit en nous. Croire que l'étendue sentie est d'une autre nature et a plus de réalité, c'est prendre le relatif pour l'absolu, c'est juger de ce que les choses sont en elles-mêmes par le rapport qu'elles ont avec nous, et c'est la voie par où on arrive, dit Malebranche, à donner à la pointe d'une épine plus de réalité qu'à tout l'univers ou à l'Être infini lui-même. Ainsi Malebranche cherche-t-il à échapper à l'objection de mettre en Dieu le particulier et le figuré, en faisant servir la seule étendue intelligible diversement appliquée à l'esprit, à nous donner toutes les idées que nous avons des figures mathématiques, comme aussi de tous les objets que nous admirons dans l'univers, et enfin de tout ce que l'imagination nous représente ; « car, de même qu'on peut par le ciseau former d'un bloc de marbre toutes sortes de figures, Dieu peut nous représenter tous les êtres matériels par les diverses applications de l'étendue intelligible à notre esprit (1). » Voilà donc toutes les idées que nous voyons en Dieu réduites à une

(1) Premier Entretien. — Voir principalement sur cette question les éclaircissements sur les Idées à la suite de la Recherche, les deux premiers entretiens métaphysiques, toute la polémique avec Arnauld et sur-

seule, celle de l'étendue intelligible. « Je vois en Dieu, dit Malebranche, l'étendue intelligible ou l'idée de la matière, c'est en cela seul que consistent tous ces êtres représentatifs et ce magnifique palais d'idées que M. Arnauld bâtit en ma faveur (1). » Telle est la dernière forme donnée par Malebranche à son sentiment de la vision des corps en Dieu, où il abandonne la multitude infinie de petits êtres représentatifs correspondant à chaque objet de ce monde, pour l'idée seule de l'étendue intelligible, idée vaste et féconde, où se taillent, comme dans une commune étoffe, toutes les figures abstraites et sensibles. Malebranche se plaît à appuyer cette doctrine de la double autorité de saint Augustin et de Descartes, et à la présenter comme la conclusion nécessaire de leurs principes. De saint Augustin il a appris que l'idée de l'étendue éternelle est en Dieu, et de Descartes que les qualités sensibles des corps n'ont d'existence qu'en nous, d'où il a été conduit à la doctrine que nous voyons toutes les figures intelligibles des corps dans cette étendue éternelle, et que les sentiments qui nous les rendent sensibles et particulières sont produits en nous par Dieu. Il est bien difficile d'épargner à un tel système le reproche de faire des corps de simples modes de la substance divine; en outre, il paraît à Arnauld le renversement de ce qu'a dit l'Ecriture, que le monde est visible et que Dieu est invisible; car, au contraire, il nous fait voir Dieu seul et nous interdit la vue du monde réel. Il nous réduit à ne jamais voir notre propre corps, mais seulement l'idée de notre corps, ou un corps intelligible. Tout le bon sens d'Arnauld se révolte contre cette conséquence, à laquelle il ne fait grâce d'aucun sarcasme. Il la tourne surtout en ridicule dans un dialogue qu'il imagine au commencement de *la Défense* entre un docteur et un jeune abbé, grand partisan de Malebranche. « Cela me donne, dit le docteur, une plaisante pensée. Je me représente l'effroyable armée des Turcs devant Vienne, et une autre fort nom-

---

tout la réponse au livre des Vraies et des Fausses Idées, et la première lettre contre la défense d'Arnauld.

(1) Première lettre contre la défense.

breuse de chrétiens qui la vient attaquer. Nous autres, grossiers, nous aurions cru que les chrétiens apercevaient les Turcs, et les Turcs les chrétiens. Mais M. l'abbé nous fait bien voir que c'est en juger comme le peuple, qui n'a pas soin de rentrer en soi-même pour consulter le maître intérieur. Il nous apprend que les chrétiens n'apercevaient qu'un nombre prodigieux de Turcs intelligibles, couverts de turbans et de vestes intelligibles, c'est-à-dire un nombre innombrable de parties quelconques de l'étendue intelligible qui est l'immensité de l'Être divin, taillées et formées en Turcs, en vestes, en turbans, en chevaux, en tentes, auxquelles l'âme de chacun des spectateurs appliquait les couleurs convenables qu'elle avait reçues de Dieu à l'occasion des Turcs invisibles, des turbans invisibles, etc., qui étaient devant ses yeux. »

Cependant il faut circonscrire dans ses véritables limites la vision des choses par leurs idées en Dieu. Malebranche ne l'applique qu'aux choses matérielles, il en excepte et Dieu en qui nous les voyons et notre âme qui les voit.

Selon Malebranche, ni Dieu ni l'âme ne nous sont connus par idée; Dieu est immédiatement intelligible par lui-même, et l'âme ne nous est que confusément connue par la conscience. Rien de fini ne peut représenter l'infini, l'infini ne peut donc pas être visible par une idée, mais il sera à lui-même sa propre idée, et ne se verra qu'en lui-même. Nous ne pouvons y penser sans le voir, et Malebranche résume avec une admirable concision la preuve de l'existence de Dieu de Descartes, en disant : Si Dieu est pensé il faut qu'il soit. Nous sommes donc immédiatement unis, sans l'intermédiaire d'aucune idée, avec la substance de Dieu même. Nous connaissons Dieu par lui-même et tout le reste par Dieu, soit qu'il nous éclaire par une idée, soit qu'il nous touche par un sentiment; cette union immédiate avec Dieu est le fondement même de toute la vision en Dieu.

Mais ni notre âme n'est comme Dieu intelligible par elle-même, ni elle ne nous est connue par une idée claire; nous ne la connaissons, selon Malebranche, que par le sentiment intérieur, c'est-à-dire d'une manière obscure et confuse, ou pour

mieux dire, nous ne la connaissons pas, nous ne faisons que la sentir. Ainsi il plaît à Malebranche de substituer le terme de sentiment intérieur à celui de conscience, et de substituer le terme abrégé de sentir à celui de connaître par sentiment intérieur, pour de là tirer cette conclusion inattendue, que nous n'avons point d'idée, c'est-à-dire point de connaissance claire de notre âme, ce qui renverse le je pense, donc je suis, et les fondements mêmes de sa propre philosophie et de celle de Descartes. On s'étonne de voir Malebranche abandonner Descartes en ce point essentiel pour suivre Gassendi. L'âme est plus certaine et plus claire que le corps, avait dit Descartes, et selon Malebranche, comme selon Gassendi, c'est le corps qui est plus clair sinon plus certain que l'âme. Mais tandis que Gassendi arrive à cette conséquence par la préoccupation du sensible, c'est au contraire par la préoccupation du divin que Malebranche a perdu le sentiment de l'évidence et de la réalité de la conscience. Il a soutenu cette hérésie cartésienne jusqu'au bout, avec la plus grande opiniâtreté, contre les objections pressantes d'Arnauld et de tous les purs cartésiens. Il s'obstine à confondre le clair et irrésistible témoignage de la conscience avec les impressions vagues et confuses du sentiment. Je sais, dit-il, que je suis, que je pense, que je veux parce que je me sens. Je suis plus certain de l'existence de mon âme que de celle de mon corps, cela est vrai, mais je ne sais pas ce que c'est que ma pensée, mon plaisir, ma douleur; nous savons bien que l'âme est distincte du corps, mais nous ne savons pas ce qu'elle est en elle-même. Or, il n'en est pas de même à l'égard de l'étendue: « Je suis sûr que j'ai l'intelligence de l'étendue, et qu'en contemplant l'idée des corps j'y découvre clairement qu'ils peuvent être ronds, carrés, etc.; je puis méditer éternellement sur les rapports de l'étendue et découvrir sans cesse de nouvelles vérités en contemplant l'idée que j'en ai. Mais je sens fort bien que je ne puis faire de même à l'égard de l'âme. Je ne puis, quelque effort que je fasse, connaître que je sois capable de douleur, ni d'aucun autre sentiment en contemplant son idée prétendue (1). Il ne

(1) Rép. au livre des Vraies et Fausses Idées, chap. 22.

manque pas de faire valoir toutes les discussions dont la nature de l'âme a été l'objet. Quelques uns la placent dans le sang, et les cartésiens eux-mêmes discutent encore entre eux si les modifications de la couleur lui appartiennent ou ne lui appartiennent pas. A toutes les objections d'Arnauld, Malebranche répond toujours : Nous n'avons pas d'idée de l'âme, puisque nous ne la connaissons pas clairement. Aussi, n'est-ce pas en nous mêmes, parce que notre nature est corrompue, parce que nous ne sommes que ténèbres à nous-mêmes, mais en Dieu qu'il prétend trouver l'idée des facultés et des inclinations de l'homme, et il abandonne la méthode psychologique de Descartes, pour suivre en plus d'un point la méthode ontologique de Spinoza (1). Mais pourquoi Dieu, qui nous a accordé l'idée claire de l'étendue, nous a-t-il refusé l'idée bien plus importante de l'âme? Malebranche en donne cette singulière raison, que si nous voyions notre âme en Dieu, absorbés par la beauté de ce spectacle, nous ne pourrions plus penser à autre chose, et nous cesserions de prendre soin de notre corps (2). Il dit encore : « Dieu ne nous a pas donné une idée claire de notre âme, de peur que nous ne nous occupassions trop de son excellence. Nous ne connaîtrons clairement ce que nous sommes, que lorsque la vue des perfections divines ne nous permettra pas de nous enorgueillir de l'excellence de notre être (3). Nous ne la verrons clairement que lorsqu'il plaira à Dieu de nous manifester dans sa substance l'archétype des esprits, l'idée sur laquelle l'âme a été formée (4). »

Contentons-nous de répondre en quelques mots à Malebranche, que si on discute sur la nature de l'âme, on discute aussi sur celle du corps.

Malbranche ne trouve tant de clarté dans l'idée du corps qu'à la condition de ne le prendre que pour la pure et simple éten-

---

(1) Rech. de la vérité, 4e liv., 1er chap.

(2) Dixième Médit.

(3) Traité de l'Amour de Dieu.

(4) Rép. à Régis.

due; mais n'y a-t-il donc pas autant de clarté dans l'âme, à ne la prendre que pour la pure et simple pensée? Car quoi de plus clair, comme aussi de plus certain à la pensée, que la pensée elle-même? Mais, selon qu'il s'agit de la clarté de l'âme ou de celle du corps, Malebranche, comme le lui reproche Arnauld, a deux poids et deux mesures : S'agit-il de l'âme, il s'obstine à confondre idée claire et idée adéquate; s'agit-il au contraire du corps, il cesse de faire synonymes clarté et adéquation.

Comment comprendre que Malebranche n'ait pas placé l'âme dans la catégorie des choses intelligibles par elles-mêmes? C'est dans cette catégorie qu'il semble incliner à placer les nombres nombrants et les vérités arithmétiques. Il considère les nombres comme divins et immuables, car c'est par eux seuls que nous pouvons compter le nombre de nos perceptions sensibles, loin qu'ils naissent de la vue sensible des choses nombrées (1). Il ne s'explique pas très-clairement, il est vrai, sur la manière dont nous les connaissons, mais il répond à Arnauld qui le raille d'avoir mis les nombres en Dieu et dans l'étendue intelligible : « Je mets les nombres entre les choses qu'on connaît par lumière ou par une idée claire, parce que je vois évidemment par l'esprit et non par les sens les vérités arithmétiques. Quel sujet cela peut-il donner de croire que j'aie cette folle pensée qu'on découvre les nombres dans l'étendue intelligible... Ai-je dit quelque part que les nombres n'étaient pas intelligibles par eux-mêmes? »

Je me borne à signaler un quatrième mode de connaissance, la connaissance par conjecture, fort arbitrairement imaginé par Malebranche pour expliquer comment nous connaissons les choses spirituelles autres que Dieu et notre âme, c'est-à-dire les âmes des autres hommes. Mais Malebranche après l'avoir presque seulement indiqué dans *la Recherche de la Vérité*, semble à-peu-près l'abandonner dans la discussion et dans les développements ultérieurs de sa doctrine; nous pouvons donc nous dispenser d'en faire la critique, et de rechercher comment

(1) Réponse à la 3e lettre de M. Arnauld.

il peut concilier ce quatrième mode avec les principes sur la connaissance en général.

J'ai montré le mauvais côté de la vision en Dieu qui regarde les corps et les choses particulières, il me reste à en montrer le beau côté, le côté vrai et profond qui regarde le général et l'absolu, les vérités éternelles, principes de la science et de la morale, sublimes manifestations d'une raison qui n'est pas la nôtre, mais celle de Dieu même, éclairant notre faible intelligence. Comment Malebranche, après la vision des corps, explique-t-il cette vision des vérités éternelles en Dieu? Dans l'idée de l'étendue intelligible, nous voyons les idées et en conséquence les rapports de toutes les figures intelligibles, et en voyant Dieu lui-même, immédiatement et sans idée, nous voyons en une certaine mesure ses perfections infinies, absolues, et leurs rapports. Ces rapports de grandeur et de perfection constituent des vérités éternelles immuables, absolues. Malebranche distingue entre les vérités et les idées. Les vérités ne sont pas les idées elles-mêmes, mais les rapports entre les idées, et elles sont immuables et absolues comme les idées elles-mêmes. Cette union des esprits avec Dieu, cette vue en Dieu des idées et des vérités éternelles, voilà ce qu'il appelle la raison. La belle langue de Malebranche prend un nouveau degré d'élévation et de grandeur quand il traite de la nature et des divins caractères de la raison. Y a-t-il une raison universelle qui éclaire toutes les intelligences immédiatement et par elle-même, ou bien la raison est-elle individuelle, et chaque esprit peut-il découvrir dans les modalités de sa propre substance la nature de tous les êtres créés et possibles, voilà la première question? Il n'y en a pas, dit Malebranche, qui nous regarde de plus près, quoique bien des gens ne s'en embarrassent guère. Car enfin il s'agit d'une chose qui entre dans la définition ordinaire de l'homme, *animal rationis particeps*, et de là dépendent tous les fondements des sciences spéculatives et pratiques (1). Malebranche a déjà résolu cette question par ce qui précède. La

(1) Rép. à Régis.

raison étant le rapport de tous les esprits avec une même source de lumière, avec Dieu lui-même, il n'y a qu'une raison, qui est la raison, la sagesse même de Dieu. Un même soleil intelligible éclaire toutes nos intelligences, comme un même soleil sensible éclaire tous nos yeux. Toute créature est un être particulier, et la raison qui éclaire l'esprit de l'homme est universelle. Ma douleur m'est personnelle, mais non la vérité, bien commun à tous les esprits. « Tous les esprits la contemplent sans s'empêcher les uns les autres... Elle se donne à tous et tout entière à chacun d'eux, car tous les esprits peuvent pour ainsi dire embrasser une même idée dans un même temps et en différents lieux, tous la posséder également, tous la pénétrer et en être pénétrés... bien qui ne se divise pas par la possession, qui ne s'enferme point dans un espace, qui ne se corrompt point par l'usage (1). » Par la raison nous sommes en une société spirituelle avec tous les hommes et avec Dieu lui-même. En effet, nous sommes assurés qu'il n'y a pas d'homme au monde ni d'esprit qui n'aperçoive les mêmes vérités que je vois, que $2 = 2 + 4$, ou qu'il faut préférer son ami à son chien. Tous nous sommes en participation avec cette même substance intelligible du Verbe, et tous les esprits s'en nourrissent. « Elle est la même dans le temps et dans l'éternité, la même parmi nous et chez les étrangers, la même dans le ciel et dans les enfers (2). » L'union avec la sagesse éternelle est essentielle à tous les hommes. Elle peut être affaiblie, mais jamais rompue. Au milieu des plus grands désordres on entend encore sa voix, et on reçoit de la vérité éternelle qui préside à notre esprit, en même temps et la connaissance de notre devoir et celle de nos dérèglements (3). Que celui, par exemple, qui sacrifie tout aux richesses rentre un moment en lui-même, qu'il fasse taire les sens et l'imagination pour consulter la raison, il entendra :

---

(1) Traité de morale, liv. 2, chap. 3.

(2) Deuxième entret. métaph.

(3) Préf. de la Rech.

« Une réponse claire et distincte de ce qu'il doit faire, réponse éternelle qui a toujours été dite, qui se dit et se dira toujours, réponse qu'il n'est pas nécessaire que j'explique, parce que tout le monde la sait, ceux qui lisent ceci et ceux qui ne le lisent pas ; qui n'est ni grecque ni latine, ni française ni allemande, et que toutes les nations conçoivent, réponse, enfin, qui console les justes dans leur pauvreté, et désole les pécheurs dans leurs richesses (1). » Malebranche ne peut concevoir que les démons et les damnés eux-mêmes n'aient pas encore quelque union avec la sagesse éternelle dont la lumière pénètre jusque dans les abîmes. « Ils sont morts en un sens, mais ils ne sont pas anéantis. » Ils se nourrissent du Verbe, s'ils ont encore quelque vie, parce que c'est lui seul qui est la vie, mais ils ne se nourrissent qu'avec dégoût d'une vérité qu'ils n'aiment pas, et souhaitent le néant (2).

Avec une force irrésistible, il démontre qu'on ne peut méconnaître cette raison universelle et absolue sans aboutir au pyrrhonisme. S'il n'y a qu'une raison particulière et personnelle, chaque individu est la mesure de toutes choses, il n'y a plus de vérité absolue ni dans la science ni dans la morale. Mais avec une raison universelle, il n'y a qu'une seule vérité, la même au regard de tous et au regard de Dieu même, parce qu'il est lui-même cette vérité et cet ordre que nous contemplons.

« Il y a du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, et cela à l'égard de toutes les intelligences. Ce qui est vrai à l'égard de l'homme est vrai à l'égard de l'ange, et à l'égard de Dieu même, ce qui est injustice ou dérèglement à l'égard de l'homme, est aussi tel à l'égard de Dieu même : car tous les esprits, contemplant la même substance intelligible, y découvrent nécessairement les mêmes rapports de grandeur, les mêmes vérités spéculatives. Ils y découvrent aussi les mêmes vérités de pratique, les mêmes lois, le même ordre, lorsqu'ils voient les rapports de perfection qui sont entre les êtres intelligibles que renferme cette

(1) Rech. 3e liv., dernier chapitre.

(2) Convers. chrét., 3e entret.

même substance du verbe, substance qui seule est l'objet immédiat de toutes nos connaissances (1). »

Malebranche distingue donc deux points de vue suivant lesquels la raison se montre et s'impose à nous : le point de vue spéculatif et le point de vue pratique. Tantôt la raison se manifeste comme vérité, et tantôt comme ordre, selon la nature des rapports qu'elle enferme, qui sont ou des rapports de grandeur entre des êtres de même nature qui se mesurent exactement, ou des rapports de perfection entre les idées des êtres de diverse nature. Les rapports de grandeur engendrent des vérités purement spéculatives, et ceux de perfection des vérités pratiques, c'est-à-dire, des vérités qui, en même temps que des vérités, sont aussi des lois immuables et nécessaires, règles inviolables de tous les mouvements de l'esprit. Ces vérités constituent l'ordre immuable que nous devons suivre, et que Dieu même consulte dans toutes ses opérations.

Il faut plus amplement expliquer ce que Malebranche entend par cet ordre, et comment-il est notre loi inviolable et celle de Dieu même, car c'est le fondement de toute sa morale et de sa doctrine de la providence et de l'optimisme. L'ordre consiste dans les rapports des perfections qui sont en Dieu. Toutes les perfections de Dieu, sans doute, sont infinies, mais non pas toutes égales. Selon Malebranche, il y a des infinis inégaux, dont il donne comme exemple une infinité de dizaines, qu'il dit être dix fois plus grande qu'une infinité d'unités? On conçoit donc que les perfections qui sont en Dieu représentant tous les êtres créés ou possibles, quoique toutes infinies ne sont pas toutes égales. Celles qui représentent les corps ne sont pas si nobles que celles qui représentent les esprits, et parmi celles qui représentent soit les corps, soit les esprits, il y en a de plus parfaites les unes que les autres, à l'infini. Malebranche fait dire au verbe : « si ce qui est en moi représentant corps était en tout sous la même perfection, que ce qui est en moi représentant esprit, tu vois

---

(1) Traité de morale, 1er liv.

bien que je ne pourrais pas savoir la différence qu'il y a entre un esprit et un corps, puisque je ne puis découvrir les différentes perfections des créatures, que par les différences qui se trouvent dans leurs idées (1). »

Il y a donc une sorte d'hiérarchie entre toutes les perfections, entre tous les êtres que Dieu renferme en lui d'une manière intelligible. De là cette définition donnée par Malebranche de la loi suprême de l'homme et de Dieu : « ordre immuable et nécessaire qui est entre les perfections que Dieu renferme dans son essence infinie auxquelles participent inégalement tous les êtres (2). » Cependant jusqu'ici cet ordre nous apparaît plutôt comme vérité spéculative que comme loi nécessaire. Mais il faut considérer que Dieu s'aime par un amour nécessaire, qu'il aime davantage ce qui représente en lui plus de perfection, et sa substance en tant que participable par un être plus noble, qu'en tant que participable par un être moins noble. Si l'esprit intelligible est cent fois plus parfait que le corps, il l'aimera cent fois davantage. Il devra aimer plus l'homme que le cheval, le juste que le méchant. Ainsi l'ordre a force de loi par rapport à Dieu, et Dieu lui-même est obligé de le suivre, par la seule excellence de sa nature et non par aucune contrainte. Or cette loi éternelle qui est en Dieu, qui est Dieu même, est notifiée à tous les hommes par l'union, quoique maintenant fort affaiblie, qu'ils ont avec la souveraine raison, ou en tant que raisonnables (3). Loi terrible, dit Malebranche, menaçante, inexorable que nûl homme ne peut contempler sans crainte et sans horreur, même dans le temps qu'il ne veut point lui obéir. *Dieu veut que nous aimions les choses comme lui-même il les aime.* Tel est le fondement absolu de la morale, telle est l'essence de la raison pratique qui, toujours la même, a commandé à tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux. Il n'y a, selon Malebranche, que des esprits corrompus qui puissent mécon-

(1) Quatrième méditation.
(2) Traité de morale.
(3) Entret. avec un philosophe Chinois.

naître cette loi et transformer le juste en des inventions purement humaines.

Il déclare antérieure à toute autre loi positive ou religieuse, cette loi universelle, de vérité et de justice. Nul philosophe n'a fait une plus forte et plus éloquente réfutation de ceux qui nient toute raison et justice naturelle, pour tout rapporter à la seule révélation. S'il n'y a point de lumière naturelle, comment s'y prendre, pour réfuter les plus dangereux sophismes et condamner les actions les plus infâmes des payens? Pour tous ceux qui auront vécu en dehors de cette loi, il n'y aura donc plus ni vérité ni justice. Il faudra soutenir qu'il n'y a eu chez eux ni mérite ni démérite, et qu'il n'y a point de différence morale entre Socrate buvant la ciguë et Néron assassinant sa mère!

L'obéissance à l'ordre, l'amour de l'ordre, amour naturel à l'homme quand il n'est pas sous l'empire de la passion, voilà le principe de toutes les vertus et de tous les devoirs. Non-seulement c'est la principale des vertus morales, mais c'est l'unique vertu, c'est la vertu mère, la vertu fondamentale, universelle, vertu qui seule rend vertueuses les habitudes ou les dispositions d'esprit, et toutes les actions quelles qu'elles soient. Le soldat qui se précipite dans le danger par ambition ou par ardeur de tempérament, n'est pas généreux. Cette prétendue noble ardeur n'est que vanité ou jeu de machine. Celui qui donne son bien aux pauvres par vanité ou par compassion n'est pas charitable, celui qui souffre les injures par paresse ou par dédain, n'est ni modéré ni patient. Ce sont vertus fausses et vaines qui tirent leur origine de la disposition du corps, indignes d'une nature raisonnable qui porte l'image de Dieu même. Amour libre habituel et dominant de l'ordre immuable, voilà en quoi consiste la vertu. Tous sans doute nous aimons naturellement l'ordre. Les méchants, les démons eux-mêmes ont quelque amour de l'ordre, et ils s'y conformeraient s'il n'en coûtait rien ni à leur passion ni à leur intérêt. Mais pour être vertueux, il ne suffit pas de l'aimer un peu et de temps à autre, il faut l'aimer toujours et à tout prix. L'amour de l'ordre ne se sépare pas de l'amour de Dieu; on ne peut aimer l'ordre, sans aimer Dieu par-dessus

toutes choses, puisque nous devons, d'après l'ordre, aimer les choses à proportion qu'elles sont parfaites, et que Dieu enferme en lui-même d'une manière infiniment parfaite, les perfections de toute chose. La charité ou l'amour de Dieu est une suite de l'amour de l'ordre, ou plutôt se confond avec lui. L'idée de de Dieu, comme ordre ou justice suprême est plus propre, selon Malebranche, que toute autre idée à régler notre amour envers lui et moins susceptible d'être corrompue par l'imagination et de nous faire illusion.

Dans la beauté, de même que dans la justice, Malebranche ne voit que l'ordre. Toute beauté est visiblement une imitation de l'ordre, et voilà pourquoi tous les hommes aiment naturellement la beauté. Non-seulement cela est vrai de cette beauté qui est l'objet de l'esprit, mais même des beautés sensibles : elles sont belles par l'ordre et par la vérité, quoique l'ordre et la vérité y soient plus difficiles à découvrir (1). Ainsi voyons-nous en Dieu le juste et le beau absolus, comme le vrai absolu.

Telles sont les idées fondamentales sur la morale et sur la raison pratique que Malebranchè a développées dans son *Traité de morale*. Kant lui-même n'a pas exprimé avec plus de rigueur, ni distingué plus sévèrement de tout motif intéressé et sensible, le principe rationnel et absolu de la morale. En ce genre, l'école cartésienne tout entière n'a rien produit qui puisse être égalé au *Traité de morale* de Malebranche, et c'est à lui qu'appartient l'honneur d'avoir comblé cette importante lacune de la philosophie de Descartes. Il est à regretter seulement qu'en certaines parties, la plus contestable théologie et les discussions les plus subtiles sur la grâce ne s'y mêlent aux plus incontestables vérités de la morale. Combien, néanmoins, par la doctrine morale, Malebranche n'est-il pas supérieur à Descartes, qui l'a négligée, et à Régis et aux autres cartésiens qui l'avaient fondée sur l'amour-propre?

Malebranche ne se montre pas moins supérieur à Régis pour les principes de la politique que pour ceux de la morale. C'est la raison qu'il place au-dessus de toutes les puissances, et c'est

(1) Quatrième médit.

de la raison seule qu'il fait dériver la souveraineté légitime. D'où vient donc que la raison seule ne règne pas sur les hommes et que la force soit devenue la maîtresse? Le péché originel, voilà, selon Malebranche, la première origine de ce règne de la force et de l'inégalité parmi les hommes. La nature humaine étant égale dans tous les hommes et faite pour la raison, il n'y a que le mérite qui aurait dû nous distinguer, et la raison nous conduire ; « mais, par suite du péché et de la concupiscence, les hommes, quoique naturellement tous égaux, ont cessé de former entre eux une société d'égalité sous une même loi, la raison. La force ou la loi des brutes, celle qui a déféré au lion l'empire parmi les animaux, est devenue la maîtresse parmi les hommes, et l'ambition des uns, la nécessité des autres, a obligé tous les hommes à abandonner, pour ainsi dire, Dieu leur roi naturel et légitime, et la raison universelle leur loi inviolable, pour choisir des protecteurs visibles qui pussent, par la force, les défendre contre une force ennemie... La raison même le veut ainsi, parce que la force est une loi qui doit ranger ceux qui ne suivent plus la raison.» Travailler à faire régner la raison d'où ils tiennent toute leur autorité, voilà la mission des rois, des puissants, des supérieurs de toute sorte. Le père lui-même ne peut commander à son enfant qu'au nom de la raison. Malebranche définit admirablement des vicaires de la raison, tous les hommes revêtus de quelque autorité sur les autres. « Que les supérieurs se regardent donc comme les vicaires, pour ainsi dire, de la raison, loi primitive, indispensable, et n'usent de leur autorité que contre ceux qui refusent d'obéir à cette loi. Qu'ils ne se servent de la force, loi des brutes, que contre des brutes, que contre ceux qui ne connaissent point de raison et qui ne veulent point s'y soumettre. » La loi de la force n'est légitime que pour ramener à la loi de la raison. « Dieu même dit-il encore, si cela était possible, n'a pas le droit de se servir de sa puissance pour soumettre les hommes faits pour la raison à une volonté qui n'y serait pas conforme (1). »

(1) Traité de morale.

Malebranche ne s'exprime pas moins fortement sur l'infaillibilité que sur la souveraineté de la raison. Ce qu'elle nous affirme évidemment est vrai d'une certitude absolue, et il défend le critérium de l'évidence, soit contre les sceptiques, soit contre les théologiens ennemis de la raison.

S'il nous arrive de nous tromper, c'est que nous nous contentons de la vraisemblance, sans attendre l'évidence; c'est que nous avons le pouvoir de nous décider sans attendre le jugement infaillible du juste juge; car si nous faisions toujours à la raison cet honneur, de la laisser prononcer en nous ses arrêts, elle nous rendrait infaillibles. Non-seulement la raison ne nous trompe pas, mais c'est une impiété, selon Malebranche, que de soutenir qu'elle nous trompe : « C'est une impiété que de dire que cette raison universelle à laquelle tous les hommes participent, et par laquelle seule ils sont raisonnables, soit sujette à l'erreur ou capable de nous tromper; ce n'est point la raison de l'homme qui le séduit, c'est son cœur; ce n'est point sa lumière qui l'empêche de voir, ce sont ses ténèbres; ce n'est point l'union qu'il a avec Dieu qui le trompe; ce n'est pas même, en un sens, celle qu'il a avec son corps, c'est la dépendance où il est de son corps, ou plutôt c'est qu'il veut se tromper lui-même; c'est qu'il veut jouir du plaisir de juger avant que de s'être donné la peine d'examiner; c'est qu'il veut se reposer avant d'être arrivé au lieu où la vérité repose (1). »

Citons encore à l'adresse des récents détracteurs de la raison, ce qu'applique Malebranche à ceux de son temps : « Il y a même des personnes de piété qui prouvent par raison qu'il faut renoncer à la raison; que ce n'est point la lumière, mais la foi seule qui doit nous conduire, et que l'obéissance aveugle est la principale vertu des chrétiens. La paresse des inférieurs et leur esprit flatteur s'accommode souvent de cette vertu prétendue, et l'orgueil de ceux qui commandent en est toujours très-content. De sorte qu'il se trouvera peut-être des gens qui seront scandalisés que je fasse cet honneur à la raison,

(1) Douzième éclaircissement à la Recherche.

de l'élever au-dessus de toutes les puissances, et qui s'imagineront que je me révolte contre les autorités légitimes, à cause que je prends son parti et que je soutiens que c'est à elle à décider et à régner (1). » Toujours préoccupé de rattacher la philosophie à la théologie, Malebranche se plaît à représenter la raison comme le Verbe de Dieu, et Jésus-Christ lui-même comme cette même raison rendue visible et incarnée pour frapper davantage les hommes sensibles et charnels, et les conduire par une autorité sensible jusqu'à l'intelligence de la vérité. Dans l'Eucharistie, il incline à voir un symbole de la nourriture divine dont se repaissent toutes les intelligences, par cette participation avec la substance divine qui est le fondement de toute sa doctrine de la vérité en Dieu et de la raison impersonnelle.

(La fin à la prochaine livraison.)

---

(1) Traité de morale, 2e partie, 3e chap.

COMMUNICATION

SUR

LES PROCÉDÉS

ET

LES FORMES DE L'ADMINISTRATION,

PAR M. VIVIEN.

Par quels procédés, dans quelles formes l'administration remplit-elle sa mission ? Ces formes sont-elles les plus simples, les plus rapides ? Offrent-elles, tant au public qu'aux particuliers, les garanties qui leur sont dues ? Digne sujet d'observation et d'étude, car des règles que suit l'administration peuvent dépendre la fortune de l'Etat, la gestion ruineuse ou féconde de ses intérêts, les droits des citoyens, leur liberté. La forme n'est jamais à dédaigner, et dans les affaires publiques son influence n'est pas moins grande que dans les affaires privées. On n'aurait donc qu'une imparfaite connaissance de l'administration, de ses œuvres, des secours qu'elle prête à l'Etat et aux citoyens, si l'on ne se rendait pas compte des règles que les lois lui tracent ou qu'elle s'impose à elle-même dans l'exercice de ses fonctions.

Au moment où la loi du 28 pluviôse an VIII fut présentée au Corps législatif, l'orateur du gouvernement, M. Rœderer dé-

composait l'administration publique en trois ordres de fonctions : 1° l'agence de transmission des lois aux administrés et des plaintes des administrés au gouvernement ; 2° l'action directe sur les choses et les personnes privées, dans toutes les parties mises sous l'autorité immédiate des administrateurs ; 3° enfin, la *procuration d'action* dans les parties d'administration remises à des subordonnés. Ce que M. Rœderer appelait la procuration d'action comprenait, selon lui, onze ordres de pouvoirs qu'il énumérait sous les noms d'*instruction*, *impulsion*, *direction*, *inspection*, *surveillance*, *sanction des propositions utiles*, *contrôle des actes suspects*, *censure*, *réformation*, *redressement*, *punition*.

Cette analyse des fonctions administratives était plus subtile qu'exacte et créait des distinctions qui peuvent être vraies, mais que l'esprit saisit difficilement : on a quelque peine à reconnaître les nuances qui distinguent l'impulsion de la direction, la surveillance de l'inspection, la réformation du redressement. D'autre part, la transmission des lois aux administrés, érigée en fonction principale, paraît rentrer dans la procuration d'action et ne pas avoir assez d'importance pour être considérée à elle seule comme une branche de l'administration.

Si nous ne nous trompons, il est possible de ramener l'ensemble des faits administratifs à des termes plus simples et moins métaphysiques.

Les actes de l'administration peuvent être rangés en quatre catégories distinctes :

1° Ceux par lesquels, en vertu d'une délégation générale ou spéciale, en vue de subvenir à des besoins publics ou de compléter la loi, elle prescrit d'une manière générale des mesures obligatoires pour tous les citoyens ;

2° Ceux par lesquels elle imprime le mouvement aux affaires publiques, en organisant les services dont elle a la direction, en donnant l'impulsion aux agents chargés de l'exécution, en les éclairant, en leur traçant des devoirs ;

3° Ceux qui interviennent sur une affaire spéciale ou à l'égard

d'une persenne désignée, pour l'exécution de la loi ou des services publics ;

4° Ceux qui s'accomplissent pour l'instruction des réclamations dirigées contre les décisions ou prescriptions de l'administration.

Chacune de ces espèces d'actes a son caractère particulier et est soumise à des formes spéciales.

I.

Des formes des actes du pouvoir réglementaire.

A tous les degrés de la hiérarchie politique, les dépositaires du pouvoir administratif sont chargés, sous les conditions et dans les limites fixées par les lois, de prendre les mesures réglementaires que réclament les intérêts dont la garde leur est confiée. Les Parlements, qui avaient mis la main sur la législation et l'administration, s'étaient autrefois attribué ce pouvoir qui participe de l'une et de l'autre. Depuis 1789, l'administration seule l'exerce. Il est défendu aux tribunaux de prononcer par voie de disposition générale et réglementaire. (Code civil, article 5), et toute invasion de la justice sur l'administration est interdite.

Le pouvoir réglementaire appartient au gouvernement pour toute la République; aux préfets pour leur département, aux maires pour leur commune. Le premier fait des règlements d'administration publique, les autres font des arrêtés. A Paris, le préfet de police rend des ordonnances.

Parmi les formes des règlements d'administration publique, il en est auxquelles ils sont tous soumis; il en est, au contraire, qui ne sont exigées que pour ceux à l'égard desquels la loi les a spécialement prescrites.

Tous les règlements d'administration publique doivent satisfaire à deux conditions. En premier lieu, ils doivent être précédés d'une délibération du Conseil d'Etat.

Assurer l'unité d'application des règles administratives ; empêcher que, pour des cas semblables, les solutions ne varient avec les services ou avec les départements ministériels ; donner à la rédaction l'ordre, la simplicité, la clarté qui en sont les mérites essentiels et trop peu appréciés : tel est l'office du Conseil d'Etat. Son étude constante est de renfermer chaque pouvoir dans sa sphère. De même que, dans la préparation des lois, il n'admet point des articles purement réglementaires, de même, dans les règlements, il écarte les dispositions de pure exécution, qui doivent être laissées à l'appréciation de l'administration.

Un autre soin le préoccupe. Il évite d'insérer dans les règlements des dispositions copiées dans la Constitution ou dans les lois. Cette transposition les amoindrit en diminuant leur autorité. Les citoyens qui trouvent une disposition dans un simple décret ne savent pas toujours qu'elle est revêtue de l'autorité de la loi. Le gouvernement pourrait lui-même s'y tromper dans des décrets ultérieurs et les modifier comme purement réglementaires. D'autre part, en séparant les articles d'une loi de ceux qui les précèdent ou les suivent, on peut en altérer le sens, comme il arrive de la phrase qu'on détache du livre d'un écrivain. On est même quelquefois amené à en changer le texte pour les placer dans un nouveau cadre ; la loi est ainsi atteinte et dans sa lettre et dans son esprit. Le règlement ne doit donc pas s'approprier l'œuvre du législateur. C'est une règle que le Conseil d'Etat observe toujours et à laquelle des ordonnances, rendues sans son concours, ont quelquefois dérogé. On peut citer pour exemple celle du 31 mai 1838, sur la comptabilité, qui a glané dans la Charte, dans les lois et les règlements une foule d'articles dont la réunion forme l'assemblage le plus disparate.

Tels sont quelques-uns des avantages attachés à la délibération obligée du Conseil d'Etat, et l'on comprend aisément que le législateur, considérant l'importance des règlements d'administration publique, ait voulu qu'ils fussent au moins éclairés des lumières d'un corps où l'expérience pratique se trouve à un si haut degré unie à la science des lois.

Il était d'autant plus nécessaire d'exiger à leur égard un exa-

men attentif et approfondi, qu'en raison de leur caractère semi-législatif, ces règlements ne sont pas susceptibles d'être attaqués directement par la voie contentieuse, alléguât-on qu'ils ont porté atteinte à un droit; tout au plus a-t-on quelquefois admis les citoyens à se pourvoir contre les actes particuliers qui leur en faisaient l'application ; d'un autre côté, le droit accordé aux tribunaux de ne point prononcer, s'ils les trouvent illégaux, les peines qui s'attacheraient à leur violation, n'est qu'un remède indirect et incomplet. Le recours au gouvernement lui-même, la réclamation devant le pouvoir législatif, restent donc, à-peu-près, les seuls moyens de redressement; et comme ces moyens sont tous d'un ordre purement discrétionnaire, il fallait prendre à l'avance des précautions contre l'erreur ou la précipitation.

La seconde condition imposée aux règlements d'administration publique est la promulgation; ils doivent, dans la même forme que la loi dont ils sont les appendices, être portés à la connaissance des citoyens et rendus exécutoires pour tous.

Indépendamment de ces conditions, certains règlements doivent être préparés par une instruction administrative dont les bases sont déterminées. Ainsi, lorsqu'ils peuvent avoir pour conséquence d'imposer des taxes aux citoyens ou des servitudes à la propriété, des enquêtes ou des expertises sont prescrites, des avis sont demandés ; par ce moyen les intéressés sont admis à présenter leurs observations, soit par eux-mêmes, soit par l'intermédiaire des conseils électifs qui les représentent, et il est fait appel à la science des hommes de l'art et des conseils administratifs.

Nous venons de dire quelles formes sont imposées aux règlements d'administration publique : il convient à présent de rechercher quelles mesures sont, par leur nature, assujetties à ces formes, ou, en d'autres termes, exigent qu'un règlement de cette espèce soit rendu. Cette question n'est pas sans difficulté, parce qu'aucune loi ne l'a résolue en principe, et qu'en fait des mesures réglementaires sont prises par de simples décrets, tandis que les formes des règlements d'administration publique

sont suivies, parfois même légalement ordonnées, pour des mesures qui n'ont pas le caractère réglementaire.

Souvent les lois décident que, pour leur exécution, il interviendra un règlement d'administration publique. Dans ce cas, aucun doute ne s'élève, et la Cour de cassation ne reconnaît pas la force obligatoire aux décrets qui sont rendus sans que le Conseil d'Etat ait été consulté. Mais quand le règlement n'est pas expressément prescrit, à quelle espèce de dispositions doit-on en appliquer les formes ? Où finit l'empire du décret, où commence celui du règlement ? On peut dire que toutes les fois qu'il s'agit de dispositions qui statuent d'une manière générale et permanente, qui imposent des devoirs aux citoyens et donnent lieu, en cas d'infraction, à une répression pénale, il y a lieu de recourir à un règlement d'administration publique; mais cette règle n'est écrite nulle part et n'a pas reçu la sanction de la jurisprudence.

Au second degré des pouvoirs autorisés à faire des règlements se trouvent les préfets, comme représentants de l'Etat dans leurs départements respectifs. Leur droit diffère de celui du gouvernement en ce qu'il est circonscrit dans le territoire du département et ne peut s'exercer qu'à l'égard d'intérêts, même généraux, qui le touchent. Le principe s'en trouve dans la nécessité de procurer satisfaction aux besoins publics, de conjurer les périls imminents, de pourvoir au bien-être collectif des citoyens. Il tient plus du pouvoir réglementaire de l'autorité municipale, dont il sera parlé ci-après, que de celui du gouvernement qui vient d'être exposé. Il prend son origine dans la loi du 22 décembre 1789, qui avait chargé les administrations départementales « de toutes les parties de l'administration et notamment de celles qui étaient relatives au maintien de la salubrité, de la sûreté et de la tranquillité publique. » Les préfets ayant été substitués, en l'an VIII, aux administrations départementales, ont hérité de cette attribution, à laquelle était attaché le pouvoir réglementaire.

Les arrêtés qu'ils rendent à ce titre ne sont soumis à aucune forme déterminée. Peut-être la loi devrait-elle les obliger à

prendre au moins l'avis préalable du Conseil de préfecture, à défaut de celui du Conseil général, qui, ne siégeant pas d'une manière permanente, ne pourrait pas être consulté en toute occasion. Au reste, comme ces arrêtés sont toujours susceptibles, sauf les droits des tiers, d'être rapportés ou modifiés par l'autorité supérieure et par le préfet lui-même, et que les parties intéressées ont le droit de faire des réclamations, les erreurs commises ne sont jamais irréparables.

D'un autre côté, les arrêtés réglementaires des préfets, comme les règlements d'administration publique, ont pour sanction les peines que l'autorité judiciaire applique aux contrevenants, et celle-ci refuse toute force aux dispositions par lesquelles un préfet aurait excédé la limite de ses pouvoirs ou méconnu les conditions auxquelles la loi en avait subordonné l'exercice.

Indépendamment de cette attribution générale, des lois ont conféré aux préfets, pour des objets et à des conditions déterminés, un pouvoir réglementaire. Ainsi la loi du 15 mai 1818 les charge de faire des règlements sur les frais de poursuites en matière de contributions directes. Ces règlements ne peuvent, toutefois, être exécutés qu'après avoir reçu l'autorisation du gouvernement. La loi du 21 mai 1836 sur les chemins vicinaux charge également les préfets de faire des règlements pour l'exécution de ses dispositions. Mais elle en exige la communication au Conseil général, dont les observations sont transmises au ministre qui approuve le règlement. Enfin, la loi du 3 mai 1844, sur la chasse, confère un droit analogue aux préfets. Les règlements qu'elle leur remet le soin de faire ne sont pas soumis à l'approbation de l'autorité supérieure, mais ils ne peuvent être rendus que sur l'avis du Conseil général.

Parmi les magistrats investis du pouvoir réglementaire, les maires occupent la place la moins élevée, mais non la moins considérable. Chargés « de faire jouir les habitants des avantages d'une bonne police, notamment de la propreté, de la salubrité et de la tranquillité dans les rues, lieux et édifices publics (loi du 14 décembre 1789) », ils sont, pour tout ce qui se

rapporte à ces objets essentiels, les législateurs de la commune. Leur droit est inhérent à leurs fonctions mêmes; seulement quand les arrêtés qu'ils rendent ont un caractère réglementaire, l'exécution en est suspendue pendant un mois, pour que l'autorité supérieure, à qui ils sont tenus de les communiquer, puisse, si elle le trouve convenable, en prononcer l'annulation; précaution sage à l'égard de fonctionnaires qui ne présentent pas tous les garanties de capacité et d'instruction nécessaires à cette partie si importante de leur ministère.

Le droit d'annulation réservé à l'autorité supérieure et le contrôle indirect de l'autorité judiciaire, qui ne prête force qu'aux arrêtés rendus dans les limites de la loi, sont les seules garanties qui existent à l'égard des maires. Aucune forme ne leur est tracée ; aucun conseil ne les éclaire. Quelques-uns consultent officieusement le Conseil municipal ; le plus grand nombre s'en abstient; nul n'y est tenu. L'avis de ce Conseil paraîtrait utile dans tous les cas, bien qu'on ne puisse se dissimuler qu'il en est où cette délibération préalable serait de nature à créer quelques difficultés. Dans plusieurs pays, ces sortes d'arrêtés sont pris par le Conseil municipal lui-même ou par l'assemblée qui en tient lieu. D'ailleurs, il est bon, en général, que l'administration agisse, autant que possible, de concert avec ceux qui représentent auprès d'elle les vœux et les besoins publics. Cette participation leur donne une connaissance plus réelle des difficultés pratiques que soulèvent les affaires ; elle fait peser sur eux une solidarité qui adoucit les résistances et déjoue souvent les oppositions, en les forçant à s'expliquer.

C'est ainsi que, dans l'Etat, dans le département, dans la commune, s'exerce le pouvoir réglementaire, moins solennel, moins stable que la loi elle-même, mais atteignant les citoyens dans des intérêts plus nombreux, plus immédiats, plus intimement liés à leurs besoins journaliers et à tous les détails de la vie commune.

II.

Des formes des actes de direction et d'impulsion.

La direction supérieure de l'administration part du centre, et, sans intermédiaires ou en passant par ceux qui sont placés entre le gouvernement et ses agents secondaires, elle se répand sur tous les points du territoire. Elle est un des instruments les plus énergiques et les moins offensifs de la centralisation, car elle tend à maintenir l'unité, l'ordre, l'activité commune qui en sont le but et le bienfait. La Cour de cassation, le Conseil d'Etat préposés à la conservation de ces intérêts précieux, n'agissent que dans des cas spéciaux, quand ils y sont expressément conviés; plus active, plus constamment éveillée, l'administration centrale est toujours en exercice et incessamment occupée à imprimer le mouvement et à l'entretenir.

Par la loi, par les règlements, sont fondés des services publics. Il devient nécessaire de les organiser, de régler leur marche, leur fonctionnement, de déterminer le nombre des agents qui y seront attachés, d'assigner à chacun son grade, sa fonction, ses devoirs. L'administration y pourvoit d'abord par des décrets ou des arrêtés.

Comme les décrets rendus à cet effet ne doivent recevoir leur application qu'à l'égard de personnes ou de choses qui dépendent de l'administration, ils n'ont pas besoin d'être entourés des mêmes formalités que les règlements d'administration publique. Ils sont signés par le chef de l'Etat qui peut les modifier ou les rapporter, selon les besoins et les circonstances. Cependant, il arrive souvent que la loi pour l'exécution de laquelle ils sont faits exige qu'ils soient rendus *dans la forme des règlements d'administration publique*, ou *le Conseil d'Etat entendu*, locutions différentes, mais dont la signification est la même. Quelquefois aussi l'administration, bien qu'elle en soit dispensée, juge convenable de consulter le Conseil d'Etat, afin de profiter de ses avis et de donner au décret plus d'autorité.

Quand l'administration ne croit pas nécessaire de recourir à un décret, de simples arrêtés ministériels organisent les services. Ils ont une autorité suffisante pour tout ce que le ministre serait autorisé à prescrire lui-même, car on ne peut lui refuser le droit d'établir par disposition générale ce qu'il pourrait ordonner successivement et pour chaque cas particulier; mais ils ne présentent pas autant de garanties que les décrets. Les ministres peuvent toujours les rapporter et se croient permis d'y déroger à leur gré. En outre, ces arrêtés n'ont d'autorité que pour le département du ministre qui les a faits, et souvent ils ne durent pas plus longtemps que lui; en général, ils ne reçoivent pas de publicité. On peut, d'ailleurs, en contester la valeur dès qu'ils ne s'appliquent pas exclusivement à des objets et à des individus qui ne sont pas immédiatement et entièrement sous la main du ministre. Ainsi, un simple arrêté ministériel a réglé le service intérieur des prisons, la discipline et le régime des détenus; cet arrêté, qui contenait les dispositions les plus sages et qui a été exécuté sans opposition, n'excédait pas, peut-être, les pouvoirs du ministre, mais il en était l'application la plus extrême, et il est permis de penser que les mesures qu'il prescrivait n'auraient rien perdu à être prises par décret, si ce n'est par règlement d'administration publique.

C'est après que la loi a reçu son complément par les règlements d'administration publique, les décrets, les arrêtés d'organisation, que commence la direction administrative proprement dite. Elle concerne soit l'ensemble d'un service, soit une affaire ou un agent particulier, en d'autres termes, elle est générale ou spéciale. Considérons-la sous ces deux aspects.

Les actes que fait l'administration supérieure pour diriger les services publics dans leur ensemble ont pour objet ou l'interprétation de la loi, où l'indication des règles de conduite.

Une loi bien rédigée doit être brève, claire, explicite; mais la brièveté, qui évite les développements secondaires, nuit quelquefois à la clarté même, et la disposition la plus explicite peut encore présenter un sens ambigu. Il faut s'être appliqué à la préparation des lois pour comprendre combien la rédaction en est

difficile, malgré le génie de notre langue si simple, si précise, si logique. Il n'est donc pas de loi qui ne soulève des doutes; quand ces doutes atteignent un droit privé, il appartient aux juridictions de les résoudre, mais les procès doivent être évités, et plus l'administration prévient les plaintes et écoute attentivement les réclamations, mieux elle accomplit sa mission. D'ailleurs, l'application de la loi ne met pas toujours des droits en question, et quand elle touche seulement à des intérêts qu'aucune juridiction ne défend, nul n'est plus intéressé que le gouvernement à la mettre en harmonie avec la pensée du législateur.

A ce besoin répondent les instructions et les circulaires. Le gouvernement y dépose le résultat de son expérience et de ses études; il y retrace le véritable esprit de la loi, qu'il a le plus souvent présentée lui-même au Corps législatif, et dont il connaît le sens pour en avoir suivi la discussion; il la rapproche des précédents dont il possède la tradition et des principes généraux du droit dont il est pénétré.

Quoique, par leur nature, ces sortes d'instructions rentrent dans les pouvoirs en quelque sorte internes de l'administration, leur importance est telle que l'Assemblée constituante de 1789 ne dédaigna pas de faire elle-même celles qui étaient nécessaires pour l'exécution de certaines lois, notamment des lois qui fondaient le nouveau système administratif. Elle pensa, sans doute, que nul ne pouvait mieux qu'elle en révéler l'esprit et en assurer la fidèle application. Les circonstances, la nouveauté du sujet, l'absence d'un gouvernement bien assis, expliquent cette dérogation au partage régulier des attributions; en effet, dans les temps ordinaires, il n'appartient qu'au gouvernement de faire des instructions interprétatives de la loi, et il ne peut rien émaner du pouvoir législatif qui n'ait la valeur et le titre de loi.

Les instructions ne servent pas seulement à l'interprétation de la loi; elles ont aussi pour but d'en régler l'exécution. Le ministre fait connaître à ses subordonnés les devoirs qu'elle leur impose, l'époque où ils doivent les accomplir, les droits dont ils

sont armés, et l'usage qu'il convient qu'ils en fassent. Il lève les difficultés qui lui sont signalées, dissipe les incertitudes, corrige les applications vicieuses, empêche les diversités qui porteraient atteinte au principe fondamental de l'unité.

Parfois, la circulaire a un caractère politique. En effet, les lois dont l'exécution est remise au gouvernement ne se refusent pas, malgré leurs termes absolus, à une appréciation discrétionnaire. Selon l'état des esprits, les besoins de la société et les circonstances, l'application peut en être tolérante ou rigoureuse. Il est des moments où les lois d'ordre public doivent être appliquées avec fermeté; il en est où elles peuvent sommeiller, comme l'épée dans le fourreau. Les lois d'impôt elles-mêmes, quelque expresses qu'en soit les dispositions, reçoivent quelquefois des tempéramments commandés par les souffrances des populations, par la dureté des saisons, par l'invasion d'un fléau, et l'administrateur bien avisé n'oublie point qu'il est une âpreté de poursuites qui nuit plus au trésor public qu'elle ne lui profite, et que l'Etat, comme tout autre créancier, s'expose à tout perdre s'il ne veut rien concéder. Voilà ce que les circulaires expliquent aux subordonnés. L'administration y assume une responsabilité à laquelle ils ne pourraient s'exposer d'eux-mêmes. Elle y remplit son véritable office, celui d'entendre le vœu des populations, et, sans enfreindre la volonté du législateur, d'accéder à ce vœu dans la mesure indiquée par la justice et la politique.

Par les circulaires, l'administration s'attache encore à propager les institutions utiles qui sont dues au zèle privé des citoyens, et qu'elle prend sous son patronage, sans prétendre les diriger. C'est ainsi que les salles d'asile, les caisses d'épargnes et les crèches, établissements si dignes, à des titres divers, d'encouragement et d'appui, ont reçu des circulaires la plus favorable impulsion. On a vu aussi des ministres recommander, par ce moyen, des publications ou des entreprises particulières; mais il faut que l'intérêt public s'y trouve manifestement engagé, pour qu'un tel moyen d'influence soit accordé à des intérêts privés.

L'autorité des circulaires est purement morale. La loi ne peut en recevoir aucune atteinte; exprimer une opinion, donner une direction, c'est toute leur portée. Elles ne peuvent créer aucune obligation pour les citoyens. Plusieurs arrêts de la Cour de cassation et du Conseil d'Etat l'ont expressément décidé. Mais elles lient les agents mêmes de l'administration, sauf le droit qui leur est toujours réservé de ne point se rendre à une interprétation qui leur paraîtrait erronée, et d'adresser des représentations sur la conduite qui leur est tracée, si leur confiance y résiste.

Lorsque M. François de Neufchateau quitta pour la seconde fois le ministère de l'intérieur, il fit imprimer le recueil de circulaires qui avaient marqué le cours de ses deux administrations. Cette publication a depuis été faite par les soins du gouvernement et continuée jusqu'en 1839. On y trouve les plus précieux documents sur des branches du service public qui composent aujourd'hui trois ministères. Le jurisconsulte, l'administrateur, l'économiste peuvent la consulter avec fruit. Si le temps a emporté un grand nombre de questions qui y sont traitées, il ne leur a pas fait perdre leur intérêt historique, et beaucoup d'autres n'ont pas cessé d'occuper l'administration.

Il serait très-important que dans chaque branche du gouvernement on reprît toutes les circulaires déjà faites, afin de les coordonner et d'en composer, pour ainsi dire, un corps de doctrine administrative. On ne serait pas arrêté par les obstacles qui s'opposent à la codification des lois et des règlements. Il dépend, en effet, de chaque ministre, de chaque chef de service, de faire, d'abroger, de modifier les circulaires qui le concernent. Cette refonte ferait cesser une confusion fâcheuse. Les circulaires se succèdent, se remplacent et, parfois, se contredisent. L'agent qui leur demande une règle de conduite, ne la trouve pas toujours clairement tracée, et les contradictions des instructions administratives viennent s'ajouter à celles des lois rédigées avec précipitation et sans vues d'ensemble. Au département de la justice, entr'autres, les officiers du ministère public ont reçu, depuis quarante ans, des instructions qui forment une

collection, dépareillée dans la plupart des parquets, et aussi volumineuse qu'incohérente. Un garde des sceaux avait entrepris de les résumer toutes, en reproduisant avec ordre et méthode ce qui en était encore applicable, mais ce projet n'a pas eu de suite.

On a longtemps considéré le secret comme une condition nécessaire de la politique, des finances, de l'administration, et même de la justice. Sous le régime nouveau a disparu ce préjugé, et l'expérience en a démontré le vice. La publicité a préservé de la déloyauté la politique, du gaspillage les finances, et de l'arbitraire la justice. Elle n'a pas été moins utile à l'administration, et ses avantages constatés ont contribué à l'étendre. Toutes les circulaires qui ont un caractère général et permanent sont publiées. Les plus importantes sont insérées au *Moniteur*, les autres dans des recueils officiels ou semi-officiels, publiés dans le sein des diverses administrations. Par ce moyen, les administrés, informés de la pensée qui préside à l'exécution des lois, peuvent la juger, la discuter ; les agents ont sans cesse un guide sous les yeux. Cependant, on comprend que l'administration ne peut rendre toutes ses communications publiques. Qu'elle exprime des craintes sur une disette que fait prévoir l'état de la récolte, sur des signes précurseurs d'une épidémie, sur des troubles avant-coureurs d'une insurrection, et qu'elle ordonne, en conséquence des mesures de précaution et de sûreté, publier ces circulaires, ce serait jeter la perturbation dans les affaires, inquiéter les populations, et peut-être aggraver le mal au lieu de le conjurer. Mais les circulaires qui *doivent* demeurer confidentielles sont les moins nombreuses, et les considérations les plus impérieuses peuvent seules motiver une exception, qui n'est le plus souvent que momentanée, à la règle générale de la publicité.

C'est dans les administrations centrales que s'élaborent toutes les instructions des ministres et des chefs des grands services publics. Là sont recueillis les documents parlementaires, les archives administratives, les notions pratiques et d'ensemble, que le mouvement des affaires procure chaque jour ; là sont

réunis en grand nombre des hommes laborieux et exercés qui rassemblent les matériaux des circulaires, en discutent les principes, en rédigent le texte et en font rapport au ministre ou au chef qui leur donne le sceau de son autorité; là est le foyer de la direction administrative.

En général, l'administration centrale correspond avec les chefs placés à la tête des départements ou des autres circonscriptions territoriales, préfets, procureurs généraux, préposés intermédiaires des services spéciaux; ceux-ci, à leur tour, sont chargés de diriger leurs subordonnés respectifs; les préfets donnent aux sous-préfets et aux maires des instructions qui sont imprimées et publiées dans le recueil des actes administratifs que chaque département possède; les procureurs généraux correspondent avec les procureurs de la République, ceux-ci avec les juges de paix; la même succession de rapports s'établit entre les chefs secondaires des services spéciaux et leurs inférieurs. Ainsi, de proche en proche, la direction s'exerce, la pensée du gouvernement se transmet et tous les rouages reçoivent l'impulsion.

Cette impulsion ne consiste pas seulement dans l'enseignement collectif et général dont les circulaires sont les conducteurs; elle embrasse aussi les affaires spéciales et jusqu'aux moindres détails de l'administration; elle stimule le zèle, brise les obstacles, combat la négligence, lutte contre les passions locales, impose l'exactitude et défend les intérêts légitimes. A cet effet, des ordres sont donnés, des explications demandées, des états de situation exigés; une surveillance constante s'attache aux agents; ils sont mandés pour rendre compte de leur conduite; des commissaires vont les remplacer et accomplir les obligations qu'ils ont refusé ou négligé de remplir eux-mêmes; des punitions disciplinaires sont infligées. Une correspondance, entretenue sans relâche entre le chef et ses subordonnés, assure l'autorité de l'un et l'obéissance des autres.

Le style et le ton de cette correspondance se modifient avec les temps et avec les hommes. Le laconisme et la rudesse y trahissent les gouvernements et les ministres aux yeux de qui

la dureté du langage est un signe de force. On y retrouve la politesse du monde avec ceux qui pensent que l'autorité ne perd rien à observer les règles de l'urbanité et qu'une volonté ferme n'est pas nécessairement hautaine et impérieuse.

Tels sont les moyens que l'administration emploie pour diriger les affaires publiques et pour en assurer la conduite régulière. Ainsi, le pouvoir réglementaire a complété la loi ou l'a suppléée, la direction administrative a établi les ressorts par lesquels le mouvement se communique et elle les a mis à la disposition de l'Etat : c'est alors que l'administration entre dans tous les détails de l'exécution relativement aux affaires particulières et aux citoyens qui s'y trouvent engagés. Quelles sont les formes qu'elle suit dans cette partie de ses fonctions? C'est ce que nous allons rechercher.

(La fin à une prochaine livraison.)

MÉMOIRE

SUR

LA SENSIBILITÉ,

PAR M. FRANCK.

La sensibilité est la faculté de sentir. Sentir est un fait qui, ne pouvant se résoudre en aucun autre, un fait absolument primitif et essentiel à notre âme, échappe à toute définition, comme penser, vouloir, agir, être. Mais si la sensibilité en elle-même est indéfinissable, on peut du moins la distinguer par les principaux phénomènes dont elle est la source, et que notre esprit comprend sous son nom. Nous dirons donc que sentir c'est souffrir, jouir, désirer, aimer, haïr, admirer, espérer, craindre, etc. Evidemment, entre toutes ces manières d'être, il y a quelque chose de commun qui les caractérise et les sépare de tous les autres modes de notre existence, qui oblige à les rapporter à une source identique, à une seule et même faculté. C'est cette faculté que nous voulons étudier, d'abord dans ses effets ou les principaux phénomènes qui attestent son existence; ensuite en elle-même, c'est-à-dire dans ses attributions les plus générales et son principe le plus élevé. Nous terminerons par quelques considérations sur la place que la sensibilité a occupée jusqu'à présent dans les recherches philosophiques, et sur les diverses théories dont elle a été l'objet.

1°. Si nombreux, si variés et si désordonnés quelquefois que

nous paraissent les phénomènes de sensibilité, ils n'échappent pas aux règles de la méthode; ils se divisent en plusieurs classes, suivant les objets ou les idées qui les excitent, et forment en nous comme une chaîne non interrompue qui commence au monde extérieur pour finir à la limite où s'arrête la pensée. Les uns ont uniquement pour cause ou pour fin des phénomènes matériels et dépendent étroitement des organes des sens : on les réunit sous le nom de *sensations*. Les autres, étrangers à la vie physique, lient notre existence à celle de nos semblables, nous faisant jouir ou souffrir, nous rendant heureux ou malheureux avec eux : ce sont les *affections*, autrement appelées les *sentiments du cœur*. D'autres, encore plus éloignés du monde sensible, se rapportent à l'idée seule du juste et du bien, c'est-à-dire à la loi qui commande à tous les hommes, considérés comme des êtres intelligents et libres : ce sont les formes diverses du *sentiment moral*. Une loi plus générale que celle du juste et du bien, un ordre qui s'applique aussi bien au monde physique qu'au monde moral, nous inspire le *sentiment du beau*. Il y a aussi, dans notre âme, une disposition par laquelle nous sommes heureux de savoir, malheureux de douter ou d'ignorer, et qui nous fait désirer avec ardeur, nous pousse à acheter, par les plus durs sacrifices, tout ce qui peut étendre nos connaissances : c'est le *sentiment du vrai*. Enfin, au-dessus de toute vérité, de toute beauté, de toute bonté morale, telles que notre intelligence peut les comprendre, au-dessus de l'humanité et de la nature, est l'infini, source commune de ces existences et de ces idées. L'infini, en même temps qu'il s'adresse à notre raison, émeut notre sensibilité, et produit, sous toutes ses formes, avec tous ses effets intérieurs et extérieurs, le *sentiment religieux*.

Pour montrer que ces faits existent véritablement dans l'âme humaine et qu'ils appartiennent à une faculté essentiellement distincte de la volonté et de l'intelligence, il suffit de les indiquer avec précision, dans l'ordre même où ils se présentent, comme on montre à l'œil et qu'on fait toucher du doigt un objet sensible : car, ne les connaissant que pour les avoir éprou-

vés, il nous est impossible de mettre le raisonnement à la place de l'expérience, c'est-à-dire de la conscience et du souvenir.

La sensation, ce n'est pas la connaissance que nous avons par les sens de l'existence des corps, de leurs qualités et de leurs rapports, connaissance qui exige l'intervention de la raison, des notions de cause, d'espace, de temps, et que les philosophes modernes distinguent sous le nom de perception; c'est l'émotion qui naît en nous, la douleur, le plaisir, l'excitation que nous éprouvons quand nos organes sont ébranlés, soit par leur mouvement interne, soit par l'action d'un corps étranger. L'enfant a des sensations: il souffre, il a faim, il a soif, avant de voir, avant d'entendre, avant de rien discerner de tout ce qui l'entoure, avant d'avoir aucune idée de son propre corps. Différente de la perception, la sensation ne se sépare pas moins des phénomènes organiques, comme la circulation, la digestion, l'innervation, puisque c'est par la conscience seule que nous en avons connaissance, tandis que les fonctions dont nous venons de parler ne se constatent que par des expériences multipliées des sens; mais il est vrai qu'elle dépend tellement de nos organes, qu'elle paraît se confondre avec eux et tenir de la matière autant que de l'esprit. Elle n'est, à proprement dire, ni spirituelle, ni matérielle; elle est un fait *animal*, et, comme l'a observé un grand naturaliste, elle marque le point précis qui sépare l'animal de la plante: *Vegetalia vivunt, animalia vivunt et sentiunt*. Aussi voyons-nous qu'elle suit tous les dégrés qu'on aperçoit dans ce règne de la nature: sourde, confuse dans les espèces inférieures, elle s'épanouit et s'éveille à mesure que l'organisation devient plus parfaite, et n'arrive que chez l'homme, chez l'homme sain, adulte, éveillé, à ce degré de conscience qui nous permet de l'observer.

Les affections nous présentent un tout autre caractère. La tendresse paternelle, la piété filiale, l'amitié, la reconnaissance, le respect, l'estime, la pitié, ne dépendent en aucune manière des qualités physiques, des objets ou des impressions que nous recevons par les sens. Ce qui excite dans notre âme ces différents mouvements, ce n'est pas un corps, ni rien de corporel,

nous paraisser ... point de vue, c'est quelque chose qui e
pas aux règle ... érieure, imprimée dans notre conscience
suivant les ... qui aime, qui pense, selon le genre d'affection
nous com ... ou qui possède au moins le germe de ces fa-
monde e ... que vous êtes indifférent aux maux dont vous
uns on' ... tir, ma pitié disparaît; que le bien que j'ai reçu a
tériel ... accompli sans votre volonté, ou dans un intérêt pe-
réur ... me dispense de la reconnaissance; que votre âme est
pl ... d'attachement, vous ne m'inspirez ni amitié, n
f ... dans le vrai sens de ce mot : car ce n'est pas aimer que
... uivre uniquement l'attrait de ses sens. Chez l'enfant qui vient
naître ou qu'elle porte encore dans son sein, la jeune mère
voit déjà toutes les qualités qui répondent à sa tendresse, tous les maux qui appellent sa compassion et sa prévoyance; elle lui fait, avec le surcroît de son âme dédoublée par un *divin mystère*, l'âme qui lui manque.

De même que la sensation devient plus distincte *et plus variée* à mesure qu'on s'élève dans la vie organique, de même les affections s'étendent et s'épurent, revêtent un caractère *plus général* et plus désintéressé, à mesure que l'esprit se développe par l'exercice de l'intelligence et de la liberté. Ainsi, *il y a un attachement* des parents pour les enfants qui ressemble à l'instinct de la brute, et qui ne paraît être que le cri du sang; *il y a une* amitié qui se fonde presque uniquement sur l'habitude et qu'on rencontre même chez les animaux; un dévouement sans dignité inspiré par le besoin d'obéir, non moins que par la reconnaissance, comme celui du chien pour son maître; un amour purement physique, né des sens et nourri par l'imagination. Mais que la conscience morale s'éclaire, que l'homme ait une plus haute idée de lui-même, l'on verra à ces penchants aveugles se substituer, sous les mêmes noms, des sentiments plus élevés et plus doux, plus durables à-la-fois et plus calmes, où les âmes seules sont unies entre elles par leurs plus intimes facultés. Alors aussi l'amour, qui est le fond commun de ces sentiments, s'adressant à ce qu'il y a de plus spirituel dans l'homme, en dominant toutes les circonstances extérieures, s'étendra peut-

ctions de famille, de race, de nationalité, à l'huma- entière. Il y a, d'ailleurs, dans notre cœur une dispo- ative qui seconde et prépare cet amour universel : c'est ait irrésistible que l'homme a pour l'homme ; c'est le besoin e nous avons, même dans la plus profonde abjection, d'en- tendre la voix et de voir le visage de nos semblables.

Mais, si généreuses et si nobles que puissent être nos affections, elles demeurent toujours au-dessous du sentiment moral. Les premières ont pour objet des personnes avec lesquelles nous sommes toujours en relation par les sens, et qui ne peuvent pas toutes occuper la même place dans notre cœur; le second se rapporte à une idée, l'idée du bien, la loi du devoir, qui, en même temps qu'elle brille aux yeux de la raison comme la règle immuable de toutes les intelligences, comme la loi souveraine de tous les êtres libres, parle aussi à notre sensibilité par le remords et la satisfaction de conscience, l'estime et le mépris, l'indignation contre le mal, l'amour et l'admiration de ce qui est juste, humain, généreux. Le sentiment moral est le plus souvent en avance sur l'idée morale. Combien d'hommes sont incapables de se conduire d'après un principe, ou de se faire une idée exacte du juste et de l'honnête, et qui en accomplissent religieusement toutes les lois par la seule puissance du sentiment ! Combien de fois il arrive que le sentiment resté sain se soulève contre la raison pervertie et nous pousse malgré elle au but vers lequel nous sommes appelés ! Au contraire, quand le sentiment est corrompu, il est bien difficile de se relever par les idées. Les plus hautes doctrines ne sont rien, et peuvent même, comme nous l'apprenons par l'histoire, être invoquées au profit de nos passions et de nos vices, quand elles ne tombent pas dans une belle âme et ne sont point appelées par la sensibilité avant d'être reçues par l'intelligence.

Le sentiment dont nous parlons, toujours un dans son principe, revêt plusieurs formes et reçoit plusieurs noms, selon le rôle que nous jouons dans l'ordre moral, selon que nous sommes acteurs ou spectateurs, que nous avons exécuté ou violé les devoirs qu'il nous impose; mais il est impossible d'y reconnaître

si on le considère à ce point de vue, c'est quelque chose qui est fait à notre image intérieure, imprimée dans notre conscience, un être qui sent, qui aime, qui pense, selon le genre d'affection qu'il nous inspire, ou qui possède au moins le germe de ces facultés. Dites-moi que vous êtes indifférent aux maux dont vous semblez souffrir, ma pitié disparaît; que le bien que j'ai reçu de vous s'est accompli sans votre volonté, ou dans un intérêt personnel, je me dispense de la reconnaissance; que votre âme est incapable d'attachement, vous ne m'inspirez ni amitié, ni amour, dans le vrai sens de ce mot : car ce n'est pas aimer que de suivre uniquement l'attrait de ses sens. Chez l'enfant qui vient de naître ou qu'elle porte encore dans son sein, la jeune mère voit déjà toutes les qualités qui répondent à sa tendresse, tous les maux qui appellent sa compassion et sa prévoyance; elle lui fait, avec le surcroît de son âme dédoublée par un divin mystère, l'âme qui lui manque.

De même que la sensation devient plus distincte et plus variée à mesure qu'on s'élève dans la vie organique, de même les affections s'étendent et s'épurent, revêtent un caractère plus général et plus désintéressé, à mesure que l'esprit se développe par l'exercice de l'intelligence et de la liberté. Ainsi, il y a un attachement des parents pour les enfants qui ressemble à l'instinct de la brute, et qui ne paraît être que le cri du sang; il y a une amitié qui se fonde presque uniquement sur l'habitude et qu'on rencontre même chez les animaux; un dévouement sans dignité inspiré par le besoin d'obéir, non moins que par la reconnaissance, comme celui du chien pour son maître; un *amour purement* physique, né des sens et nourri par l'imagination. Mais que la conscience morale s'éclaire, que l'homme ait une plus haute idée de lui-même, l'on verra à ces penchants aveugles se substituer, sous les mêmes noms, des sentiments plus élevés et plus doux, plus durables à-la-fois et plus calmes, où les âmes seules sont unies entre elles par leurs plus intimes facultés. Alors aussi l'amour, qui est le fond commun de ces sentiments, s'adressant à ce qu'il y a de plus spirituel dans l'homme, en dominant toutes les circonstances extérieures, s'étendra peu-à-

peu des affections de famille, de race, de nationalité, à l'humanité tout entière. Il y a, d'ailleurs, dans notre cœur une disposition native qui seconde et prépare cet amour universel : c'est l'attrait irrésistible que l'homme a pour l'homme ; c'est le besoin que nous avons, même dans la plus profonde abjection, d'entendre la voix et de voir le visage de nos semblables.

Mais, si généreuses et si nobles que puissent être nos affections, elles demeurent toujours au-dessous du sentiment moral. Les premières ont pour objet des personnes avec lesquelles nous sommes toujours en relation par les sens, et qui ne peuvent pas toutes occuper la même place dans notre cœur; le second se rapporte à une idée, l'idée du bien, la loi du devoir, qui, en même temps qu'elle brille aux yeux de la raison comme la règle immuable de toutes les intelligences, comme la loi souveraine de tous les êtres libres, parle aussi à notre sensibilité par le remords et la satisfaction de conscience, l'estime et le mépris, l'indignation contre le mal, l'amour et l'admiration de ce qui est juste, humain, généreux. Le sentiment moral est le plus souvent en avance sur l'idée morale. Combien d'hommes sont incapables de se conduire d'après un principe, ou de se faire une idée exacte du juste et de l'honnête, et qui en accomplissent religieusement toutes les lois par la seule puissance du sentiment! Combien de fois il arrive que le sentiment resté sain se soulève contre la raison pervertie et nous pousse malgré elle au but vers lequel nous sommes appelés! Au contraire, quand le sentiment est corrompu, il est bien difficile de se relever par les idées. Les plus hautes doctrines ne sont rien, et peuvent même, comme nous l'apprenons par l'histoire, être invoquées au profit de nos passions et de nos vices, quand elles ne tombent pas dans une belle âme et ne sont point appelées par la sensibilité avant d'être reçues par l'intelligence.

Le sentiment dont nous parlons, toujours un dans son principe, revêt plusieurs formes et reçoit plusieurs noms, selon le rôle que nous jouons dans l'ordre moral, selon que nous sommes acteurs ou spectateurs, que nous avons exécuté ou violé les devoirs qu'il nous impose; mais il est impossible d'y reconnaître

si on le considère à ce point de vue, c'est quelque chose qui est fait à notre image intérieure, imprimée dans notre conscience, un être qui sent, qui aime, qui pense, selon le genre d'affection qu'il nous inspire, ou qui possède au moins le germe de ces facultés. Dites-moi que vous êtes indifférent aux maux dont vous semblez souffrir, ma pitié disparaît; que le bien que j'ai reçu de vous s'est accompli sans votre volonté, ou dans un intérêt personnel, je me dispense de la reconnaissance; que votre âme est incapable d'attachement, vous ne m'inspirez ni amitié, ni amour, dans le vrai sens de ce mot : car ce n'est pas aimer que de suivre uniquement l'attrait de ses sens. Chez l'enfant qui vient de naître ou qu'elle porte encore dans son sein, la jeune mère voit déjà toutes les qualités qui répondent à sa tendresse, tous les maux qui appellent sa compassion et sa prévoyance; elle lui fait, avec le surcroît de son âme dédoublée par un divin mystère, l'âme qui lui manque.

De même que la sensation devient plus distincte et plus variée à mesure qu'on s'élève dans la vie organique, de même les affections s'étendent et s'épurent, revêtent un caractère plus général et plus désintéressé, à mesure que l'esprit se développe par l'exercice de l'intelligence et de la liberté. Ainsi, il y a un attachement des parents pour les enfants qui ressemble à l'instinct de la brute, et qui ne paraît être que le cri du sang; il y a une amitié qui se fonde presque uniquement sur l'habitude et qu'on rencontre même chez les animaux; un dévouement sans dignité inspiré par le besoin d'obéir, non moins que par la reconnaissance, comme celui du chien pour son maître; un amour purement physique, né des sens et nourri par l'imagination. Mais que la conscience morale s'éclaire, que l'homme ait une plus haute idée de lui-même, l'on verra à ces penchants aveugles se substituer, sous les mêmes noms, des sentiments plus élevés et plus doux, plus durables à-la-fois et plus calmes, où les âmes seules sont unies entre elles par leurs plus intimes facultés. Alors aussi l'amour, qui est le fond commun de ces sentiments, s'adressant à ce qu'il y a de plus spirituel dans l'homme, en dominant toutes les circonstances extérieures, s'étendra peu-à-

peu des affections de famille, de race, de nationalité, à l'humanité tout entière. Il y a, d'ailleurs, dans notre cœur une disposition native qui seconde et prépare cet amour universel : c'est l'attrait irrésistible que l'homme a pour l'homme ; c'est le besoin que nous avons, même dans la plus profonde abjection, d'entendre la voix et de voir le visage de nos semblables.

Mais, si généreuses et si nobles que puissent être nos affections, elles demeurent toujours au-dessous du sentiment moral. Les premières ont pour objet des personnes avec lesquelles nous sommes toujours en relation par les sens, et qui ne peuvent pas toutes occuper la même place dans notre cœur; le second se rapporte à une idée, l'idée du bien, la loi du devoir, qui, en même temps qu'elle brille aux yeux de la raison comme la règle immuable de toutes les intelligences, comme la loi souveraine de tous les êtres libres, parle aussi à notre sensibilité par le remords et la satisfaction de conscience, l'estime et le mépris, l'indignation contre le mal, l'amour et l'admiration de ce qui est juste, humain, généreux. Le sentiment moral est le plus souvent en avance sur l'idée morale. Combien d'hommes sont incapables de se conduire d'après un principe, ou de se faire une idée exacte du juste et de l'honnête, et qui en accomplissent religieusement toutes les lois par la seule puissance du sentiment! Combien de fois il arrive que le sentiment resté sain se soulève contre la raison pervertie et nous pousse malgré elle au but vers lequel nous sommes appelés! Au contraire, quand le sentiment est corrompu, il est bien difficile de se relever par les idées. Les plus hautes doctrines ne sont rien, et peuvent même, comme nous l'apprenons par l'histoire, être invoquées au profit de nos passions et de nos vices, quand elles ne tombent pas dans une belle âme et ne sont point appelées par la sensibilité avant d'être reçues par l'intelligence.

Le sentiment dont nous parlons, toujours un dans son principe, revêt plusieurs formes et reçoit plusieurs noms, selon le rôle que nous jouons dans l'ordre moral, selon que nous sommes acteurs ou spectateurs, que nous avons exécuté ou violé les devoirs qu'il nous impose; mais il est impossible d'y reconnaître

si on le considère à ce point de vue, c'est quelque chose qui est fait à notre image intérieure, imprimée dans notre conscience, un être qui sent, qui aime, qui pense, selon le genre d'affection qu'il nous inspire, ou qui possède au moins le germe de ces facultés. Dites-moi que vous êtes indifférent aux maux dont vous semblez souffrir, ma pitié disparaît; que le bien que j'ai reçu de vous s'est accompli sans votre volonté, ou dans un intérêt personnel, je me dispense de la reconnaissance; que votre âme est incapable d'attachement, vous ne m'inspirez ni amitié, ni amour, dans le vrai sens de ce mot : car ce n'est pas aimer que de suivre uniquement l'attrait de ses sens. Chez l'enfant qui vient de naître ou qu'elle porte encore dans son sein, la jeune mère voit déjà toutes les qualités qui répondent à sa tendresse, tous les maux qui appellent sa compassion et sa prévoyance; elle lui fait, avec le surcroît de son âme dédoublée par un divin mystère, l'âme qui lui manque.

De même que la sensation devient plus distincte et plus variée à mesure qu'on s'élève dans la vie organique, de même les affections s'étendent et s'épurent, revêtent un caractère plus général et plus désintéressé, à mesure que l'esprit se développe par l'exercice de l'intelligence et de la liberté. Ainsi, il y a un attachement des parents pour les enfants qui ressemble à l'instinct de la brute, et qui ne paraît être que le cri du sang; il y a une amitié qui se fonde presque uniquement sur l'habitude et qu'on rencontre même chez les animaux; un dévouement sans dignité inspiré par le besoin d'obéir, non moins que par la reconnaissance, comme celui du chien pour son maître; un amour purement physique, né des sens et nourri par l'imagination. Mais que la conscience morale s'éclaire, que l'homme ait une plus haute idée de lui-même, l'on verra à ces penchants aveugles se substituer, sous les mêmes noms, des sentiments plus élevés et plus doux, plus durables à-la-fois et plus calmes, où les âmes seules sont unies entre elles par leurs plus intimes facultés. Alors aussi l'amour, qui est le fond commun de ces sentiments, s'adressant à ce qu'il y a de plus spirituel dans l'homme, en dominant toutes les circonstances extérieures, s'étendra peut-

peu des affections de famille, de race, de nationalité, à l'humanité tout entière. Il y a, d'ailleurs, dans notre cœur une disposition native qui seconde et prépare cet amour universel : c'est l'attrait irrésistible que l'homme a pour l'homme ; c'est le besoin que nous avons, même dans la plus profonde abjection, d'entendre la voix et de voir le visage de nos semblables.

Mais, si généreuses et si nobles que puissent être nos affections, elles demeurent toujours au-dessous du sentiment moral. Les premières ont pour objet des personnes avec lesquelles nous sommes toujours en relation par les sens, et qui ne peuvent pas toutes occuper la même place dans notre cœur; le second se rapporte à une idée, l'idée du bien, la loi du devoir, qui, en même temps qu'elle brille aux yeux de la raison comme la règle immuable de toutes les intelligences, comme la loi souveraine de tous les êtres libres, parle aussi à notre sensibilité par le remords et la satisfaction de conscience, l'estime et le mépris, l'indignation contre le mal, l'amour et l'admiration de ce qui est juste, humain, généreux. Le sentiment moral est le plus souvent en avance sur l'idée morale. Combien d'hommes sont incapables de se conduire d'après un principe, ou de se faire une idée exacte du juste et de l'honnête, et qui en accomplissent religieusement toutes les lois par la seule puissance du sentiment! Combien de fois il arrive que le sentiment resté sain se soulève contre la raison pervertie et nous pousse malgré elle au but vers lequel nous sommes appelés! Au contraire, quand le sentiment est corrompu, il est bien difficile de se relever par les idées. Les plus hautes doctrines ne sont rien, et peuvent même, comme nous l'apprenons par l'histoire, être invoquées au profit de nos passions et de nos vices, quand elles ne tombent pas dans une belle âme et ne sont point appelées par la sensibilité avant d'être reçues par l'intelligence.

Le sentiment dont nous parlons, toujours un dans son principe, revêt plusieurs formes et reçoit plusieurs noms, selon le rôle que nous jouons dans l'ordre moral, selon que nous sommes acteurs ou spectateurs, que nous avons exécuté ou violé les devoirs qu'il nous impose; mais il est impossible d'y reconnaître

si on le considère à ce point de vue, c'est quelque chose qui est fait à notre image intérieure, imprimée dans notre conscience, un être qui sent, qui aime, qui pense, selon le genre d'affection qu'il nous inspire, ou qui possède au moins le germe de ces facultés. Dites-moi que vous êtes indifférent aux maux dont vous semblez souffrir, ma pitié disparaît; que le bien que j'ai reçu de vous s'est accompli sans votre volonté, ou dans un intérêt personnel, je me dispense de la reconnaissance; que votre âme est incapable d'attachement, vous ne m'inspirez ni amitié, ni amour, dans le vrai sens de ce mot : car ce n'est pas aimer que de suivre uniquement l'attrait de ses sens. Chez l'enfant qui vient de naître ou qu'elle porte encore dans son sein, la jeune mère voit déjà toutes les qualités qui répondent à sa tendresse, tous les maux qui appellent sa compassion et sa prévoyance; elle lui fait, avec le surcroît de son âme dédoublée par un divin mystère, l'âme qui lui manque.

De même que la sensation devient plus distincte et plus variée à mesure qu'on s'élève dans la vie organique, de même les affections s'étendent et s'épurent, revêtent un caractère plus général et plus désintéressé, à mesure que l'esprit se développe par l'exercice de l'intelligence et de la liberté. Ainsi, il y a un attachement des parents pour les enfants qui ressemble à l'instinct de la brute, et qui ne paraît être que le cri du sang; il y a une amitié qui se fonde presque uniquement sur l'habitude et qu'on rencontre même chez les animaux; un dévouement sans dignité inspiré par le besoin d'obéir, non moins que par la reconnaissance, comme celui du chien pour son maître; un amour purement physique, né des sens et nourri par l'imagination. Mais que la conscience morale s'éclaire, que l'homme ait une plus haute idée de lui-même, l'on verra à ces penchants aveugles se substituer, sous les mêmes noms, des sentiments plus élevés et plus doux, plus durables à-la-fois et plus calmes, où les âmes seules sont unies entre elles par leurs plus intimes facultés. Alors aussi l'amour, qui est le fond commun de ces sentiments, s'adressant à ce qu'il y a de plus spirituel dans l'homme, en dominant toutes les circonstances extérieures, s'étendra peu-à-

peu des affections de famille, de race, de nationalité, à l'humanité tout entière. Il y a, d'ailleurs, dans notre cœur une disposition native qui seconde et prépare cet amour universel : c'est l'attrait irrésistible que l'homme a pour l'homme ; c'est le besoin que nous avons, même dans la plus profonde abjection, d'entendre la voix et de voir le visage de nos semblables.

Mais, si généreuses et si nobles que puissent être nos affections, elles demeurent toujours au-dessous du sentiment moral. Les premières ont pour objet des personnes avec lesquelles nous sommes toujours en relation par les sens, et qui ne peuvent pas toutes occuper la même place dans notre cœur; le second se rapporte à une idée, l'idée du bien, la loi du devoir, qui, en même temps qu'elle brille aux yeux de la raison comme la règle immuable de toutes les intelligences, comme la loi souveraine de tous les êtres libres, parle aussi à notre sensibilité par le remords et la satisfaction de conscience, l'estime et le mépris, l'indignation contre le mal, l'amour et l'admiration de ce qui est juste, humain, généreux. Le sentiment moral est le plus souvent en avance sur l'idée morale. Combien d'hommes sont incapables de se conduire d'après un principe, ou de se faire une idée exacte du juste et de l'honnête, et qui en accomplissent religieusement toutes les lois par la seule puissance du sentiment ! Combien de fois il arrive que le sentiment resté sain se soulève contre la raison pervertie et nous pousse malgré elle au but vers lequel nous sommes appelés ! Au contraire, quand le sentiment est corrompu, il est bien difficile de se relever par les idées. Les plus hautes doctrines ne sont rien, et peuvent même, comme nous l'apprenons par l'histoire, être invoquées au profit de nos passions et de nos vices, quand elles ne tombent pas dans une belle âme et ne sont point appelées par la sensibilité avant d'être reçues par l'intelligence.

Le sentiment dont nous parlons, toujours un dans son principe, revêt plusieurs formes et reçoit plusieurs noms, selon le rôle que nous jouons dans l'ordre moral, selon que nous sommes acteurs ou spectateurs, que nous avons exécuté ou violé les devoirs qu'il nous impose; mais il est impossible d'y reconnaître

les mêmes degrés que dans les affections, car le bien est absolu ; on le sent ou on ne le sent pas ; on le conçoit ou on ne le conçoit pas. Tous les devoirs sont également saints ; toute action juste et honnête l'est au même degré ; il n'y a de différence que dans le mérite que nous avons eu à la faire. Cependant les affections, par le désintéressement qui les accompagne, préparent les voies au sentiment moral, et finissent par se confondre avec lui. Qu'est-ce, en effet, que l'amour du genre humain, sinon le sentiment de son unité morale et de sa commune destinée, c'est-à-dire de l'ordre qui nous impose à tous des obligations les uns envers les autres, par-conséquent où nous sommes tous semblables, tous égaux ? Supprimez ce lien invisible, et voyez s'il vous reste autre chose que des races profondément divisées d'intérêts, de mœurs, de langage, d'organisation. De là vient que le sentiment moral, dans sa plus haute et plus universelle expression, est devenu un précepte d'amour : « Aime ton prochain comme toi-même. »

Le sentiment du beau, ainsi que le sentiment moral, s'élevant au-dessus des choses et des personnes, s'adresse uniquement à une idée ; mais à une idée devenue visible pour nous, qui a laissé son empreinte dans une œuvre de la nature ou de la main des hommes. En effet, qu'est-ce que nous admirons dans un beau site, un bel animal, une belle personne, ou une belle œuvre d'art, un beau morceau de poésie ? Est-ce la matière même dont ces choses sont composées, la terre, le rocher, le bois, la chair, le marbre ? Sont-ce les qualités purement physiques, les couleurs, les sons, qui frappent nos yeux et nos oreilles ? Assurément non, puisque la même matière et les mêmes qualités nous laissent ailleurs dans l'indifférence ou nous inspirent un sentiment tout opposé. Ce qui excite notre admiration, ce qui nous charme dans les objets de cette espèce, c'est la forme, c'est l'expression, c'est l'harmonie, c'est une idée devenue sensible. Il n'entre pas dans notre intention de donner ici la définition du beau nous dirons seulement qu'entre cette idée et le sentiment qui l'accompagne, il y a la même distance qu'entre l'idée du bien et le sentiment moral. Qui a la cer-

titude, même parmi les philosophes, de se faire une idée précise et complète du beau? Et en supposant que parmi les mille théories qui existent sur ce sujet il y en ait une qui soit absolument incontestable, quel effort de réflexion n'a-t-elle pas coûté, tandis que le sentiment du beau existe, à des degrés différents, dans toutes les âmes, et intervient par les arts dans toutes les relations de la vie? Si le sentiment manque, ou s'il est seulement obscurci, c'est en vain que vous chercherez à y suppléer par la raison. La raison pourra vous instruire de l'existence et de la nature du beau en général; elle ne vous dira pas toute seule où il est, elle ne vous enseignera pas à reconnaître sa présence, et encore moins à l'exprimer dans vos œuvres.

Le sentiment du beau touche par un certain côté au sentiment du bien, comme le sentiment du bien touche aux affections; mais il s'exerce dans une bien plus grande étendue, puisqu'il embrasse à-la-fois le monde moral et le monde physique. Le beau ne se manifeste pas moins dans les actions et dans les sentiments que dans les objets extérieurs. Il paraît consister principalement dans l'harmonie de l'âme et des sens, ou de l'intelligence et de la matière; dans la matière disposée de telle sorte qu'elle réfléchisse les lois, les idées de l'intelligence; et dans les idées de l'intelligence ou des mouvements du cœur rendus visibles aux sens et à l'imagination. Voilà pourquoi le sentiment du beau, appliqué aux actions et aux sentiments, est beaucoup moins exigeant que le sentiment moral. Il suffit au premier que le bien se manifeste sous une forme convenable, qu'il soit exprimé avec justesse, avec force, de manière à nous remuer; le second ordonne qu'il soit accompli et qu'il serve de règle constante à notre volonté.

Le beau et le bien sont tous deux renfermés dans une sphère plus vaste, qui est celle du vrai; car même le beau idéal a sa vérité; l'art, aussi bien que la morale, a ses principes éternels. Le vrai paraît être l'objet propre de l'intelligence; cependant il y a aussi un point par lequel il affecte notre sensibilité. Nous aimons naturellement le vrai, comme nous aimons le beau et le bien. Nous le recherchons avec une ardeur qui acquiert dans

quelques âmes la puissance d'une passion; nous goûtons la joie la plus pure quand nos méditations l'ont rencontré; nous souffrons quand il se dérobe à notre poursuite, ou que nous ne réussissons point à le persuader aux autres; quand nous le voyons nié, méconnu de nos semblables, alors même qu'il n'en résulte pour nous aucun dommage, et que le contraire ne peut nous apporter ni profit, ni gloire. Or, évidemment, ce n'est pas avec l'intelligence qu'on aime, qu'on désire, qu'on jouit et qu'on souffre; c'est avec la sensibilité. Il existe donc non-seulement une connaissance, mais un sentiment du vrai. C'est par le sentiment que s'expliquent les efforts que nous faisons pour acquérir la connaissance; on ne recherche pas ce qu'on n'aime pas.

Enfin il y a aussi, au fond de l'âme humaine, dans la plus humble, la plus obscure, comme dans la plus élevée, un sentiment particulier de l'infini, c'est-à-dire une foi instinctive qu'au-delà de ce que nous connaissons ou pouvons imaginer, il y a quelque chose qui surpasse notre imagination et notre intelligence, et dont l'action nous entoure, nous pénètre de toute part. Ce sentiment de l'infini est le même que le sentiment religieux. Car, qu'est-ce que le sentiment religieux? Est-ce la simple croyance qu'il y a un Dieu, auteur et providence du monde, principe intelligent de tous les êtres? Non, cette croyance nous la devons à la raison, elle est lentement mûrie par la réflexion et triomphe avec effort des passions qui la voilent, des apparences qui la choquent, des sophismes qui l'embarrassent: au lieu que le sentiment religieux est spontané, universel, plein d'émotion et de mystère. Partout où règne le mystère, le mystère dans la grandeur, là nous apparaît l'infini et se réveille le sentiment religieux. Aussi toutes les religions ont-elles leurs mystères, parce que le sentiment de l'infini demeure intact à côté même des croyances les plus imparfaites. Tout le monde connaît la statue voilée du temple de Saïs: c'était une représentation matérielle du mystère, une image de l'infini dans un culte qui divinisait les animaux. Le mystère avait aussi sa place chez les Grecs, au sein d'une religion toute poétique,

qui ne paraît adorer que la beauté et la vie ; car, au-dessus de ces symboles transparents qui représentent ou les passions de l'homme ou les forces de la nature, ils reconnaissaient la puissance terrible du destin ; puissance immuable, incompréhensible, à laquelle rien n'échappe, ni les hommes, ni les dieux. Chez les Hébreux, rien n'était plus simple que le dogme; mais le culte était plein de mystères. Dieu ne pouvait être représenté aux yeux par aucune image ; mais il était toujours présent dans le cœur et dans la pensée : « J'ai toujours Dieu en face de moi, » dit le Psalmiste. C'est lui qui parlait dans la loi, qui dictait toutes les paroles du prophète, qui descendait sur l'autel dans le feu du sacrifice, qui rendait des oracles sur la poitrine du grand prêtre, et qui, remplissant l'univers de sa gloire, pour parler le langage de l'Ecriture, avait aussi choisi pour sa demeure visible ce saint des saints où le successeur d'Aaron pouvait pénétrer seul une fois dans l'année. Otez aux religions le mystère, et vous les verrez disparaître aussitôt pour ne laisser à leur place que des systèmes de philosophie. Mais le mystère n'est pas seulement dans les religions, il est aussi dans la nature. Devant cette immensité, ces solitudes, cette voix majestueuse de la mer, ce silence éloquent de la nuit, ces montagnes entassées les unes sur les autres, et ces débris d'un autre monde qu'elles renferment dans leur sein, comment se défendre, nous ne dirons pas de l'idée de l'infini, mais du sentiment de sa présence révélée dans tout notre être par une émotion indéfinissable ? Donc le sentiment de l'infini n'est pas moins réel que tous ceux qui l'ont précédé dans cette analyse.

N'y a-t-il que ces phénomènes qui appartiennent à la sensibilité ? N'en connaissons-nous pas d'autres qu'on puisse revendiquer pour la même faculté : le plaisir, la douleur, la tristesse, la joie, le désir, la crainte, l'espérance, la haine, l'envie, l'orgueil ? Examinons. Le plaisir et la douleur, pris dans le sens propre du mot, ou, pour parler le langage vulgaire, dans le sens physique, ne sont, comme nous l'avons déjà remarqué, que la sensation elle-même ; car, comment séparer d'une sensation agréable le plaisir, et d'une sensation désagréable la douleur

qui s'y mêle ? Cela ne veut pas dire que toute sensation ait nécessairement l'un ou l'autre de ces deux caractères, mais qu'elle ne peut pas, lorsqu'elle en est revêtue, en être distraite comme une chose à part. La même observation s'applique à la joie et à la tristesse, qu'on peut appeler un plaisir et une douleur de l'âme. Il y a des sentiments qui apportent naturellement avec eux, ou plutôt en eux, ces deux manières d'être. Ainsi, le remords nous rend tristes; une bonne conscience nous donne de la sérénité. C'est un plaisir d'admirer ce qui est beau; l'aspect du laid nous fait souffrir. Rien ne rend plus heureux qu'une noble affection qui est payée de retour; un tel sentiment repoussé, méconnu, est une source de chagrin. Or, comment diviser ces choses si étroitement unies dans notre existence : le plaisir et la satisfaction de conscience, l'admiration, l'amour partagé, la tristesse et le remords, l'horreur du laid, un amour malheureux ? Le désir n'est également qu'une dépendance et une conséquence des mêmes phénomènes. Par exemple, de la sensation naissent les appétits et les désirs physiques; on peut dire même que, dans ce cercle, le désir n'est qu'une sensation qui nous pousse à agir. A nos différentes affections se trouve attaché le désir de faire du bien à l'objet aimé. Je te veux du bien, *ti voglio bene,* signifie en italien, je vous aime. Dans le sentiment moral se trouve renfermé le désir de faire de bonnes actions; dans le sentiment du beau, celui de voir ou de produire de belles choses; dans le sentiment du vrai, celui d'échapper à l'erreur et de raconter la vérité. Que dirons-nous de la crainte et de l'espérance ? Est-ce que l'on craint, est-ce que l'on espère, sans aimer ou sans désirer, et sans éprouver par anticipation le bien ou le mal qu'on entrevoit dans l'avenir ? La crainte et l'espérance nous offrent donc un phénomène mixte, qui se confond, d'une part, avec l'intelligence ou l'imagination, et de l'autre avec le désir, avec l'amour, avec le sentiment même qu'excite en nous l'objet aimé ou désiré. Pour la haine, l'envie, l'orgueil, la colère, ce ne sont pas non plus des phénomènes simples, des mouvements spontanés de notre nature, mais des passions nées d'un désir ou d'un penchant comprimé,

et qui, avec le concours des autres facultés, placent notre âme dans un état de réaction contre l'auteur de cette résistance. Toute manière de sentir rentre donc dans celle que nous avons reconnue, et il ne nous reste plus qu'à nous occuper de leur principe commun, ou de la sensibilité elle-même, considérée dans ses caractères et ses lois les plus essentiels.

Le premier caractère qui nous frappe dans la sensibilité, c'est son unité, c'est la continuité et la suite de ses effets, malgré la variété et les contrastes que nous y apercevons d'abord. Dans le domaine étroit de la sensation et des lois organiques nous voyons déjà se produire, par la force de l'instinct et de l'habitude, le germe des affections. Celles-ci, épurées par la raison et par la liberté, ayant pour objet non-seulement des individus, mais l'humanité tout entière, se réunissent au sentiment moral. Ce sentiment, à son tour, se confond, comme nous l'avons remarqué, par plus d'un point, avec le sentiment du beau, sans que jamais l'un puisse se substituer à l'autre. Tous deux sont inséparables du sentiment du vrai : car je suis pénétré de cette conviction que la loi qui subjugue mon cœur et commande à ma volonté, que l'ordre que j'admire dans les œuvres de la nature ou de l'art, ont une existence réelle et nécessaire, indépendante de mes impressions. Plus je réfléchis, et plus la présence de la vérité m'apparaît distinctement dans le beau et dans le bien. Enfin le sentiment de l'infini suppose et domine tous les autres; il s'adresse à un monde que ni la sensibilité, ni l'intelligence, ni aucune autre de nos facultés ne peut embrasser, mais devant lequel toutes nous conduisent, dont toutes nous affirment et nous démontrent l'existence. Que faut-il conclure de cette unité de la sensibilité ? Que tous nos sentiments dérivent de la sensation, ou ne sont que des sensations diversement modifiées et toutes également dépendantes des organes du corps ? Mais une pareille conséquence est inadmissible : le plus ne peut sortir du moins, ni le tout de la partie. La puissance qui m'élève au-dessus de tous les mouvements de mes sens, du plaisir, de la douleur, des besoins physiques, et qui me porte à les mépriser, à les combattre, pour rester fidèle à

une loi de ma raison, ne saurait être confondue avec ces mouvements mêmes. Puis, quels sont les organes, quels sont les sens particuliers que la nature a donnés pour siège à l'estime, à l'amitié, à l'admiration, au sentiment du devoir, au sentiment religieux ? La sensibilité est donc une faculté immatérielle, c'est-à-dire indépendante dans son principe, dans son unité, des lois du monde physique. Elle pénètre par la sensation dans l'organisme, pour en diriger et en féconder les opérations; mais elle ne s'y arrête pas et prend son essor vers l'infini en parcourant, dans un ordre admirable, tous les degrés de la vie intellectuelle et morale. Elle embrasse à-peu-près la même sphère que la raison; car à nos idées les plus essentielles correspondent des émotions et des sentiments. La vérité, en même temps qu'elle nous éclaire, nous échauffe et nous remue, comme pour mieux marquer sa présence.

La sensibilité, en général, est considérée comme une faculté passive ou une pure capacité, c'est-à-dire comme une force spontanée, irrésistible, que nous subissons sans la pouvoir diriger. Cette opinion n'est pas exacte. Nous n'avons pas, il est vrai, sur nos sentiments, nos affections, nos sensations, le même empire que sur nos actes. Nous ne sommes pas libres de choisir entre le plaisir et la douleur, la satiété et le désir, l'amour, la haine, l'admiration ou l'indifférence, comme nous sommes libres d'agir ou de ne rien faire, de prendre un parti ou un autre; mais il s'en faut que ces phénomènes soient hors de notre influence, ou que la volonté, c'est-à-dire la personne humaine, considérée dans son principe fondamental, ne joue aucun rôle dans la sensibilité. C'est une observation bien commune que nos sens ne sont pas affectés de la même manière quand notre esprit est libre, et quand il est dominé par quelque vive préoccupation. Voici un homme malade de la goutte; il est en proie aux plus cruelles souffrances. Eh bien, qu'on lui annonce la mort de son père ou de son ami, la perte de sa propre fortune, à l'instant la douleur physique disparaîtra devant la douleur morale, le corps devant l'esprit. Le jeu, la conversation, une lecture intéressante, en un mot la dis-

traction pourra produire, mais plus lentement, un résultat semblable. Comment rendre compte de ce fait? C'est que l'attention, sans laquelle il n'y a pas de conscience, ni par conséquent de véritable sensation, a passé d'un objet à un autre. Or, l'attention nous appartient, elle émane de notre volonté, elle est notre acte de présence dans les impressions que nous recevons du dehors. Les sensations qu'elle abandonne, celles qui, répétées à chaque instant de notre vie, ne peuvent plus exciter que l'indifférence, s'obscurcissent par degrés et finissent par s'évanouir; tandis que d'autres, très-confuses en elles-mêmes, qu'elle observe, qu'elle analyse dans un but d'intérêt ou de plaisir, gagnent en netteté et en finesse jusqu'à devenir presqu'un art. C'est ainsi qu'un aveugle de naissance arrive à substituer le tact à la vue, et qu'il y a des hommes faisant profession de cette délicatesse de sens, ou des épicuriens exercés qui n'ont qu'à approcher de leurs lèvres un verre de liqueur pour en démêler aussitôt l'âge, l'origine, la qualité. Ce que nous disons de la sensation s'applique encore bien mieux aux autres modes de la sensibilité : car plus nos sentiments s'éloignent de la vie physique, c'est-à-dire plus ils sont élevés et délicats, plus la volonté est forcée d'intervenir pour les défendre contre les passions vulgaires et les empêcher d'être étouffés sous le poids de l'intérêt ou du besoin. Les affections pures et généreuses, le sentiment moral, le sentiment religieux n'arrivent pas d'eux-mêmes à leur complet développement et n'agissent pas sur toutes les âmes avec une égale force; il faut les éveiller, les exercer, et, si l'on peut ainsi parler, les nourrir sans cesse; en un mot, la sensibilité a besoin d'être cultivée comme l'intelligence; et cette culture est la partie la plus difficile et la plus importante de l'éducation. Elle se fonde tout entière sur des actes et des exemples. Conduisez-vous avec vos semblables comme si vous les aimiez, et vous les aimerez; les sacrifices que vous leur ferez vous attacheront à eux beaucoup plus que ceux que vous recevrez. Pratiquez assidûment le bien, et il s'emparera non-seulement de vos habitudes, mais de votre cœur. Il n'en est pas autrement du vrai et du beau : c'est en poursuivant

le premier avec une austère probité, c'est en contemplant le second dans des exemples irréprochables, qu'on finit par les goûter, par les aimer l'un et l'autre.

Ainsi la volonté intervient sous une forme ou sous une autre, celle de l'action ou de l'abstention, dans toutes nos manières de sentir. C'est par elle que la sensibilité nous appartient, qu'elle s'accorde avec notre intelligence et notre libre arbitre, qu'elle mérite d'être comptée comme une faculté de l'âme : car un être libre a des facultés dont il dispose, et ne peut pas être, comme une chose inerte, entièrement dominé par une force étrangère. Otez de la sensibilité la volonté, vous en ôtez la conscience, la persistance, l'unité, la personnalité : la faculté s'évanouit pour ne laisser à sa place que des impressions confuses et fugitives.

Cependant, quelle que soit dans la sensibilité la part de la volonté ou de la personne humaine, il y en a encore une autre : car personne n'osera soutenir que nous sommes les auteurs de nos sentiments et de nos sensations, que nous créons en nous le plaisir, la douleur, la joie, la tristesse, l'aversion, le désir, la pitié, le remords, comme nous créons en quelque sorte nos déterminations. Cette part qui nous est étrangère, et que l'on pourrait appeler la matière de la sensibilité, d'où nous vient-elle ? quelle en est la cause immédiate ? quelle est la force qui la produit ? Car si l'on ne veut pas se payer de mots et de vaines métaphores, il faut, après avoir écarté la volonté humaine, chercher une autre cause non moins efficace, s'adresser à une autre force aussi réelle et aussi vivante que notre moi. Nous avons déjà prouvé que cette force n'est pas dans la nature physique. La nature physique n'agit que sur notre organisation, et il n'y a aucun rapport entre celle-ci et la plupart des phénomènes que nous avons analysés. La sensation elle-même dont les différents modes sont appropriés avec tant d'art aux fonctions et à la conservation des êtres animés, ne saurait s'expliquer par une cause dépourvue d'intelligence. Il faut donc admettre ici l'intervention directe d'une force à-la-fois supérieure à la nature et à nous-mêmes, et dont la sphère d'activité égale en étendue celle de nos sentiments. C'est dire que la sensibilité, quand on

en a retranché les passions, qui sont l'œuvre de l'homme, est un mouvement qui émane de Dieu, une action immédiate de sa puissance qui nous incline vers notre fin sans nous contraindre, et nous pénètre sans nous absorber. Ainsi s'explique l'ordre qui règne naturellement dans cette partie de notre être, l'accord de nos inspirations avec nos facultés et le but que la raison leur impose, le lien qui unit la douleur et le plaisir, la souffrance et le bonheur, avec la violation et l'accomplissement des lois de notre existence. Il faut la volonté pour accueillir cette précieuse influence et l'assimiler à notre âme; il faut la raison pour la comprendre; par-conséquent, elle laisse subsister intacte notre personnalité, et n'intervient que pour l'avertir, la solliciter et prêter secours à sa faiblesse. Qu'on se figure, en effet, ce que serait l'homme condamné à voir toutes choses avec indifférence, c'est-à-dire sans aversion et sans amour, et n'ayant pour le pousser à agir que les idées abstraites de sa raison! La sensibilité prise tout entière, mais plus particulièrement le sentiment, est donc dans l'ordre naturel ce que dans le domaine de la théologie on appelle la grâce, c'est-à-dire une action divine venant au secours de la faiblesse humaine et sollicitant notre liberté à la suivre sans lui ôter le mérite de son choix ni la faute de sa résistance. Cette grâce naturelle, si on nous permet de l'appeler ainsi, dans laquelle sont unis tous les hommes et qui suit le développement de nos facultés, descend des mêmes hauteurs que la lumière naturelle de la raison : car de même que nos sentiments, les idées éternelles sur lesquelles reposent toutes nos connaissances viennent d'une source plus élevée que le monde extérieur et nous-mêmes, La raison et la sensibilité sont comme les deux voies par lesquelles Dieu pénètre sans cesse dans notre conscience et s'unit avec nous. La volonté, c'est notre substance propre, ce qui nous a été donné, non communiqué, et ne peut jamais, quoi que prétendent les idéalistes et les mystiques, disparaître entièrement dans les facultés précédentes : car là où la volonté est absente, nous ne sommes plus. Mais si la volonté, au lieu de développer la sensibilité parallèlement à la raison et de l'élever à toute sa hauteur, la retient, en

l'exaltant, emprisonnée dans les limites de la sensation ou de l'intérêt personnel, alors son œuvre s'est substituée à celle de Dieu, la sensibilité a disparu devant les passions.

3°. La sensibilité a été, de la part des philosophes, l'objet d'une étude moins sérieuse et moins attentive que les autres facultés de l'âme; peut-être parce qu'elle se prête moins à l'esprit d'hypothèse et qu'elle proteste, au fond de notre âme, contre la plupart des systèmes. On a souvent observé et décrit séparément certains phénomènes, ou certains états de la sensibilité; mais ces phénomènes, on ne les a pas recherchés tous avec une égale attention, on ne s'est pas mis en peine de les classer et de les coordonner avec une méthode rigoureuse, ni de savoir s'ils appartiennent à une seule faculté, à un seul principe ou à plusieurs. Ainsi, chez Platon, ces quatre faits : la sensation, le désir, la colère, l'amour, que certainement la sensibilité a également le droit de revendiquer, n'ont aucun rapport entre eux et appartiennent moins encore à des facultés qu'à des principes différents. La sensation est surtout considérée par lui comme représentative et semble se confondre avec la perception. La colère se confond avec la volonté; le désir comprend à-la-fois les passions et les appétits naturels; enfin, l'amour, c'est le sentiment de l'idéal et de l'infini. Aristote a mis plus d'unité, mais aussi moins d'élévation dans ses recherches et moins de vérité quant aux détails. Dans son langage comme dans sa pensée, la sensibilité (τὸ αἰσθητικὸν, ἡ αἰσθητικὴ δύναμις) n'est que la faculté d'éprouver des sensations, et appartient à-la-fois à l'âme et au corps. La sensation est la source commune, l'origine première de nos plaisirs et de nos peines, quoique ceux-ci ne se rapportent pas tous à des objets sensibles, et qu'on puisse distinguer des plaisirs et des peines du corps, des plaisirs et des peines de l'âme. De la sensibilité proprement dite il distingua l'appétit ou la faculté appétitive (τὸ ὀρεκτικόν), tout en reconnaissant entre ces deux facultés des rapports très-étroits : car tout être sensible est capable de jouir et de souffrir, et à ces deux manières d'être se lient naturellement l'appétit qui nous attache à la première, et la répugnance qui nous éloigne de la seconde. L'appétit se

présente sous trois formes : le désir, qui poursuit le plaisir sans tenir compte du besoin ; la passion, qui se traduit par l'amour et par la haine ; enfin, la volonté, qui n'est que l'appétit dirigé par la raison. Ainsi, ce qui doit être séparé, la volonté et la sensibilité, les sentiments et la sensation, se trouve réuni dans ce système ; et ce qui doit être réuni, la sensibilité et le désir, se trouve séparé.

Les docteurs chrétiens du moyen-âge, en conservant dans la forme la théorie d'Aristote, l'on beaucoup modifiée dans le fond. Ils reconnaissent avec le philosophe grec que le désir, les passions et la volonté ne sont que trois modes différents de l'appétit ; ce qui les amène à distinguer un appétit de concupiscence, un appétit de colère et un appétit raisonnable ; mais, en même temps, ils croient fermement à la liberté, et ajoutent aux phénomènes que nous venens d'énoncer un phénomène nouveau, la *syndérèse* (*synderesis*), par laquelle ils entendent l'amour pur du bien, et, par-conséquent, de Dieu, le bien en substance. La syndérèse n'est pas une idée purement mystique comme on pourrait le croire ; elle n'existe pas moins pour saint Thomas d'Aquin que pour Gerson et saint Bonaventure ; et Gerson, de son côté, n'est pas moins fidèle à la division aristotélicienne pour les mouvements inférieurs de la nature humaine. On apercevra facilement ici la rencontre ou plutôt la lutte de deux courants d'idées, l'un du christianisme et l'autre du paganisme. Comment la volonté, n'étant qu'un mode de l'appétit ou du désir peut-elle parvenir à la liberté ? Comment le simple désir peut-il se changer en passion ? Comment la passion, étant entièrement l'œuvre de la nature, c'est-à-dire de Dieu, peut-elle se concilier avec la syndérèse, avec l'amour pur, qui vient également de Dieu ? C'est ce qu'aucun docteur du moyen-âge n'a cherché ni songé à expliquer.

Le père de la philosophie moderne, Descartes, ayant confondu la sensibilité avec les passions, dont nous avons traité ailleurs, nous ne reviendrons point ici sur sa doctrine ; mais il est utile que nous parlions de celle de Malebranche. L'auteur de la *Recherche de la vérité* est loin d'être aussi absolu que son maître :

il fait une différence entre les passions et les inclinations naturelles. Les premières nous inclinent à aimer notre corps et tout ce qui peut lui être utile : aussi sont-elles inséparables des phénomènes du corps, tels que le jeu des muscles, l'agitation du sang et des esprits animaux. Les secondes, indépendantes du mécanisme de nos organes, nous portent à aimer Dieu comme notre souverain bien, et tout le reste à cause de lui. La liste des passions se compose de l'amour et de l'aversion, du désir, de la joie et de la tristesse. Les inclinations sont au nombre de trois : 1° l'amour du bien en général, source première de toute curiosité ; 2° l'amour-propre ou de nous-mêmes, lequel se divise en amour de l'être et en amour du bien-être, amour de la grandeur et amour du plaisir ; 3° l'amour que nous avons pour nos semblables et pour tous les êtres avec lesquels nous avons quelque rapport : Car Dieu, aimant tous ses ouvrages, nous porte à les aimer à notre tour, dans des mesures différentes, suivant les degrés qui les approchent ou qui les éloignent de nous. On pourrait élever plus d'une difficulté contre cette classification. On pourrait demander, par exemple, comment l'amour se trouve à-la-fois parmi les passions et les inclinations ; en quoi le désir, qui est compris dans la première catégorie, se distingue de l'amour du plaisir qui appartient à la seconde. Mais une objection bien plus grave se présente sur le principe même de ces phénomènes. Ni les passions, ni les inclinations n'appartiennent à la sensibilité, mais à la volonté, dont elles représentent les différents mouvements. La sensibilité n'est pas comptée au nombre de nos facultés; elle n'est pas même nommée dans la philosophie de Descartes et de Malebranche. Or, qu'est-ce que la volonté ? Pas autre chose que ces mouvements mêmes dont nous venons de parler, et qui tous viennent de Dieu. « Non-seulement, dit Malebranche (*Recherche de la vérité*, liv. IV, c. 1), notre volonté ou notre amour pour le bien en général vient de Dieu ; nos inclinations pour les biens particuliers, lesquelles sont communes à tous les hommes, comme notre inclination pour la conservation de notre être et de ceux avec lesquels nous sommes unis par la nature, sont encore des impressions de la volonté de Dieu sur

nous. » En deux mots, la sensibilité se confond avec la volonté, et la volonté elle-même avec l'action divine. Il ne reste à l'âme que la conscience des mouvements excités dans son sein.

Se plaçant à une extrémité tout opposée, la philosophie française du dix-huitième siècle a confondu la volonté et l'intelligence à-la-fois avec la sensibilité, renfermée à son tour dans la sensation. Seul, J.-J. Rousseau a protesté contre cette doctrine au nom du sentiment, mais sans chercher à définir la nature et le principe de ce fait. C'est vainement aussi que l'on chercherait dans Kant une théorie de la sensibilité. Sous ce nom : *Die Sinnlichkeit*, il entend tout à-la-fois les sens proprement dits et le sens intime, ou la faculté de nous représenter les choses par nos affections. S'il parle çà et là du sentiment moral, du sentiment du beau et du sublime, ce n'est pas avec le dessein d'en faire une étude approfondie et systématique comme celle qu'il a faite des facultés de l'intelligence. Les philosophes écossais, Reid (*Essais sur les facultés actives*, Essai III, t. VI de la traduction de M. Jouffroy) et Dugald Stewart (*Esquisses de philosophie morale*, 2e partie, sect. 1-8) ont décrit, selon leur méthode, avec beaucoup de sagacité et de patience, la plupart des phénomènes de sensibilité, mais sans les soumettre à une classification rigoureuse, sans chercher à les rattacher à un principe commun, sans essayer de les faire dépendre d'une faculté unique, puisque le nom même de la sensibilité n'est point prononcé par eux. Ils les considèrent comme des principes d'action parfaitement distincts et indépendants les uns des autres. Parmi ces principes, il y en a qui, appartenant à-la-fois à l'homme et à l'animal, ont reçu le nom de principes *animaux*, et d'autres, particuliers à l'homme, qu'on appelle des principes *rationnels*. Les premiers sont les appétits, les désirs, les affections, tant bienveillants que malveillants, les passions et les dispositions ou inclinations qui naissent des principes précédents. Par principes rationnels on entend non-seulement l'idée, mais le sentiment du devoir ; non-seulement l'intérêt bien entendu, mais le sentiment qui l'inspire ou l'amour de soi. A ces deux sortes de principes qu'il reconnaît avec son maître, Dugald Stewart ajoute

encore le respect humain, la sympathie, le sentiment du ridicule et le sentiment du beau. Chacun de ces faits, encore une fois, est le sujet d'observations très-sensées et pleines de finesse; mais juxtaposées comme ils sont, et compris sous le même titre avec des phénomènes d'une nature différente, ils ne forment pas, dans leur ensemble, une théorie de la sensibilité.

Nous ne parlerons ni de la philosophie allemande postérieure à Kant, où la sensibilité, considérée comme un degré inférieur de la raison, se trouve véritablement supprimée; ni de la philosophie française contemporaine. Il suffit de remarquer que la sensibilité y est unanimement considérée comme une faculté distincte de la volonté et de l'intelligence, et que ses premiers et plus constants efforts ont eu pour but d'établir cette distinction. La question est cependant loin d'être épuisée, tant au point de vue psychologique qu'au point de vue métaphysique : car ce n'est pas tant pour elle-même que pour en dégager les deux autres facultés de l'âme, considérées comme beaucoup plus importantes, qu'on paraît avoir étudié jusqu'aujourd'hui la sensibilité.

SUJETS DE PRIX

ET

PROGRAMMES ADOPTÉS PAR L'ACADÉMIE,

POUR ÊTRE MIS AUX CONCOURS

DES ANNÉES 1852, 1853, 1854 ET 1855.

SECTION

DE PHILOSOPHIE.

L'Académie rappelle qu'elle a proposé le sujet de prix suivant, pour l'année 1853 :

« *Examen critique des principaux systèmes modernes de théodicée.* »

PROGRAMME.

« Le caractère des mémoires demandés par l'Académie doit être, sous la forme de la critique et de l'histoire, essentiellement théorique et spéculatif.

« Les concurrents mettront surtout en relief l'esprit général

des différents systèmes, leur méthode, leurs principes, leurs résultats.

« Ils pourront comprendre dans leur travail les systèmes contemporains les plus célèbres, particulièrement ceux qui sont sortis de la dernière philosophie allemande. Ils les considéreront dans leurs rapports avec l'état présent des connaissances humaines et avec les besoins réels des sociétés modernes.

« Ils concluront en faisant connaître la doctrine qui leur paraît conforme à la vérité. »

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs*.

Les mémoires, écrits en *français* ou en *latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 31 octobre 1852, *terme de rigueur*.

L'Académie remet au concours, pour l'année 1853, le sujet de prix suivant :

« *Comparer la philosophie morale et politique de Platon et* « *d'Aristote, avec les doctrines des plus grands philosophes* « *modernes, sur les mêmes matières ;*

« *Apprécier ce qu'il y a de temporaire et de faux, et ce* « *qu'il y a de vrai et d'immortel, dans ces différents sys-* « *tèmes.* »

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs*.

Les mémoires devront être écrits en *français* ou en *latin*, et déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 31 décembre 1852, *terme de rigueur*.

L'Académie propose, pour l'année 1855, le sujet de prix suivant :

« *Du sommeil au point de vue psychologique.* »

PROGRAMME.

Quelles sont les facultés de l'âme qui subsistent ou sont suspendues ou considérablement modifiées dans le sommeil ?

Quelle différence essentielle y a-t-il entre rêver et penser ?

Les concurrents comprendront dans leurs recherches le somnambulisme et ses différentes espèces.

Dans le somnambulisme naturel y a-t-il conscience et identité personnelle ?

Le somnambulisme artificiel est-il un fait ?

Si c'est un fait, l'étudier et le décrire dans ses phénomènes les moins contestables, reconnaître celles de nos facultés qui y sont engagées, et essayer de donner de cet état de l'âme une théorie, selon les règles d'une saine méthode philosophique.

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs.*

Les mémoires, écrits en *français* ou en *latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 31 décembre 1853, *terme de rigueur*.

SECTION

DE MORALE.

L'Académie rappelle qu'elle a proposé, pour être décerné en 1852, un prix sur la question suivante :

« *Rechercher l'histoire des différents systèmes de philosophie*
« *morale qui ont été enseignés dans l'antiquité, jusqu'à l'éta-*
« *blissement du christianisme ; faire connaître l'influence*
« *qu'avaient pu avoir, sur le développement de ces systèmes,*
« *les circonstances sociales au milieu desquelles ils s'étaient*
« *formés, et celle que, à leur tour, ils avaient exercée sur*
« *l'état de la société dans le monde ancien.* »

L'Académie n'entend parler que des systèmes de morale proprement dite, et non des principes de métaphysique et de philosophie générale, auxquels ces systèmes se rattachent d'une manière plus ou moins directe.

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs*.

Les mémoires, écrits en *français* ou en *latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 30 novembre 1852, *terme de rigueur*.

L'Académie propose, pour l'année 1853, le sujet de prix suivant :

« *Examen critique des systèmes qui réduisent les lois de la morale à la satisfaction des passions.* »

PROGRAMME.

« On fera connaître les systèmes les plus récents qui placent le bonheur et la perfection de l'homme dans la satisfaction la plus complète de ses désirs ; qui considèrent les passions comme la source, comme la mesure de nos droits, comme le seul fondement légitime de toute législation et de tout ordre social.

« On remontera à l'origine de ces systèmes; on examinera s'ils appartiennent exclusivement à notre temps, ou s'ils ne sont qu'une imitation, un simple développement de systèmes antérieurs.

« Enfin, on s'appliquera surtout à en discuter la valeur, au triple point de vue de la morale, de la politique et de l'économie politique. »

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs*.

Les mémoires, écrits en *français* ou en *latin*, devront être déposés au secrétariat de l'Institut, *francs de port*, le 31 octobre 1852, *terme de rigueur*.

SECTION

DE LÉGISLATION,

DE DROIT PUBLIC ET DE JURISPRUDENCE.

PRIX A DÉCERNER EN 1855.

L'Académie remet au concours, pour l'année 1853, le sujet de prix suivant :

« *Quelles sont, au point de vue juridique et au point de « vue philosophique, les réformes dont notre procédure civile « est susceptible?* »

PROGRAMME.

« De toutes les parties de la législation civile qui nous régit, celle qui a provoqué les plus vives critiques et suscité le plus de réclamations, peut-être, est la procédure. Qu'y a-t-il de fondé dans ces reproches et dans ces réclamations, au point de vue de la raison abstraite et au point de vue de la raison purement civile? C'est à cette question que les candidats devront répondre. Depuis longtemps les bons esprits se préoccupent de la nécessité, de l'opportunité d'une réforme. Quel en doit être le point de départ? quel en doit être le but? quel en doit être le type? quels en doivent être les moyens d'exécution? Ce sont autant de points que les candidats doivent examiner et résoudre. Diminuer

le nombre des procès, s'il est possible; simplifier les formes autant que le permettent l'intérêt des justiciables et la nécessité de l'instruction des affaires; réduire les voies d'appel et de recours, ainsi que les exceptions, à ce qui est indispensable pour garantir le bien-jugé des affaires; assurer une bonne administration de la justice et l'exécution des jugements; économiser enfin les frais qui ruinent les plaideurs inutilement ou injustement : tel sera, sans doute, le cercle des propositions discutées par les candidats. »

« Des obstacles de diverse nature peuvent s'opposer à l'accomplissement des réformes. Les candidats devront peser le mérite des objections et l'avantage des solutions, autant sous le rapport juridique que sous le rapport politique et philosophique. L'Académie ne demande pas seulement une analyse de la jurisprudence existante, mais encore une théorie, la plus simple et la plus sensée, de la procédure civile, ainsi que les moyens d'y ramener avec facilité la législation actuellement en vigueur, dont le système et l'économie générale peuvent servir de programme aux candidats, sans que l'Académie veuille y astreindre avec rigueur, dans la forme du moins, les mémoires qui lui seront adressés. »

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs*.

Les mémoires, écrits en *français* ou en *latin*, devront être déposés au secrétariat de l'Institut, *francs de port*, le 31 décembre 1852, *terme de rigueur*.

L'Académie met au concours, pour l'année 1854, le sujet de prix suivant :

« *Retracer l'histoire des divers régimes auxquels les contrats*
« *nuptiaux sont soumis;*
« *Rechercher au point de vue moral et au point de vue éco-*
« *nomique, quels sont les avantages et les inconvénients de*
« *chacun de ces régimes.* »

PROGRAMME.

Le régime dotal et celui de la paraphernalité étaient admis dans une partie de la France ; le régime de la communauté l'était dans l'autre.

Le Code civil consacre ces divers régimes, et les laisse au choix des parties ; il en autorise même le mélange dans la stipulation des contrats nuptiaux.

Les concurrents devront rechercher :

1° *Au point de vue moral :*

Quel est celui de ces régimes qui est le plus propre à resserrer les liens de l'union conjugale ; qui offre la meilleure garantie de l'accomplissement des devoirs des époux l'un envers l'autre ; qui contribue le plus à fortifier l'autorité paternelle, à entretenir le respect filial, et à assurer le bonheur de tous.

2° *Au point de vue économique :*

Quelle est l'influence que chacun de ces régimes peut exercer sur le bien-être matériel et la prospérité de la famille, sur le développement du commerce et de l'industrie, sur les progrès de l'agriculture, en un mot, sur la fortune publique : et pour cela, comparer entre elles les parties de la France qui ont été soumises aux divers régimes, ou qui le sont encore, et rechercher s'il faut placer au nombre des causes de leur prospérité, ou de leur déclin, l'influence de celui de ces régimes qui y était suivi ; constater quel est celui qui engendre le plus de procès pendant ou après le mariage ; rechercher s'il existe certaines populations, ou seulement certaines classes de la société auxquelles, sous les deux points de vue indiqués, l'un des régimes convienne mieux que les autres ;

Exposer, enfin, les modifications que le régime dotal a subies en France, comparativement au droit des Romains, par l'in-

fluence de la jurisprudence ancienne des parlements et de la jurisprudence nouvelle de nos cours de justice.

Le prix sera de *quinze cents francs*.

Les mémoires devront être écrits en *français* ou en *latin*, et déposés au secrétariat de l'Institut, *francs de port*, le 30 octobre 1853, *terme de rigueur*.

SECTION D'ÉCONOMIE POLITIQUE ET DE STATISTIQUE.

L'Académie a proposé, pour l'année 1852, le sujet de prix suivant :

« *Exposer l'ensemble des mesures économiques ordonnées* « *par Colbert, en faire ressortir l'esprit, et en déduire les* « *conséquences, telles qu'elles se sont produites depuis son ad-* « *nistration jusqu'à nos jours.* »

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs*.

Les mémoires ont dû être déposés au secrétariat de l'Institut, le 31 octobre 1851.

L'Académie a proposé également, pour l'année 1852, le sujet de prix suivant :

« *Doit-on encourager, par des primes, ou par tout autre*
« *avantage spécial, les associations autres que les sociétés de*
« *secours mutuels, qui se formeraient dans l'industrie, soit*
« *entre les ouvriers, soit entre les patrons et les ouvriers?* »

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs*.

Les mémoires devront être déposés au secrétariat de l'Institut, le 30 novembre 1852, *terme de rigueur*.

PRIX A DÉCERNER EN 1853.

L'Académie rappelle qu'elle a mis au concours, pour l'année 1853, le sujet de prix suivant :

« *Rechercher et exposer :* 1° *Les causes qui ont permis à la*
« *terre de rendre, outre la portion de produit nécessaire pour*
« *couvrir les frais de culture, un excédant qui se convertit en*
« *rente ou fermages;*
« 2° *Les causes qui déterminent le taux, plus ou moins*
« *élevé, des rentes ou fermages.* »

PROGRAMME.

« La terre, dans toutes les contrées où la civilisation est sortie de l'enfance, donne des récoltes dont la valeur suffit non-seulement pour payer les dépenses de leur production, mais aussi pour créer un excédant ou produit net qui demeure ou passe aux mains de ceux qui la possèdent.

« C'est l'existence de cet excédant, connu sous le nom de rente ou fermage, qui assure aux diverses portions du sol leur valeur vénale, et en fait principalement rechercher la propriété.

« A quelles causes tient la formation des rentes ou fermages? Le produit net qui les constitue a-t-il existé à toutes les époques? Ne s'est-il formé, au contraire, que par l'effet de l'extension de

la demande en produits du sol amenée par l'augmentation de la population? A-t-il pour seule source l'inégalité des qualités des terres, ou cette inégalité ne fait-elle que créer des différences entre les divers taux des fermages? Quelles sont les causes dont l'influence se fait sentir sur le taux ou prix des fermages?

« Telles sont, en partie, les questions principalement soulevées par le sujet de prix que l'Académie met au concours. Elle engage les concurrents à ne négliger aucune des recherches propres à en éclairer la solution. Déjà ces questions ont été traitées par de nombreux écrivains, et l'Académie désire que les raisons sur lesquelles reposent les opinions qu'ils ont admises soient examinées avec beaucoup d'attention. »

Le prix est de la somme de *quinze cents francs*.

Les Mémoires, écrits en *français* ou en *latin*, devront être déposés au secrétariat de l'Institut, *francs de port*, le 31 octobre 1852. *Ce terme est de rigueur.*

SECTION

D'HISTOIRE GÉNÉRALE

ET PHILOSOPHIQUE.

L'Académie rappelle qu'elle a mis au concours, pour l'année 1853, le sujet de prix suivant :

« *Rechercher quelle a été, en France, la condition des*

« *classes agricoles depuis le XIIIe siècle jusqu'à la révolu-*
« *tion de* 1789.

« *Indiquer par quels états successifs elles ont passé, soit qu'elles fussent en plein servage, soit qu'elles eussent un certain degré de liberté, jusqu'à leur entier affranchissement.*

« *Montrer à quelles obligations successives elles ont été soumises, en marquant les différences qui se sont produites, à cet égard, dans les diverses parties de la France, et en se servant des écrits des jurisconsultes, des textes des coutumes anciennes et réformées, générales et locales, imprimées et manuscrites, de la législation royale et des écrits des historiens, ainsi que des titres et des baux anciens qui pourraient jeter quelque jour sur la question.* »

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs.*

Les Mémoires, écrits en *français* ou en *latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 31 octobre 1852, *terme de rigueur*.

L'Académie a proposé, pour l'année 1854, le sujet de prix suivant :

« *De la condition des classes ouvrières en France depuis le XIIe siècle jusqu'à la révolution de* 1789. »

PROGRAMME.

« Retracer d'abord sommairement l'histoire des populations vouées en Gaule aux travaux mécaniques, et leur législation d'après le droit romain ; suivre, à travers les périodes romaine et franque, la trace des grandes corporations d'arts et métiers, soit publiques et attachées au service de l'État, soit libres et exploitant une industrie privée ; montrer quels rapports peuvent avoir existé entre ces anciennes organisations et celles qui naissent de toutes parts aux XIe et XIIe siècles.

« Exposer en détail le caractère de ces dernières, et les phases diverses de leur existence, sous le double rapport de la condition des personnes et de la situation économique de la société.

« Indiquer d'après les textes des lois, des chartes, des règlements, et d'après les récits des historiens, comment elles s'établirent à côté ou sous la protection des communes; sous quelle influence elles se sont formées et développées dans les différentes régions de la France.

« Apprécier les avantages qu'ont pu avoir pour les classes ouvrières en particulier, et pour la société en général, ces diverses organisations jusqu'à l'ère de la liberté du travail. »

Ce prix est de la somme de *quinze cents francs*.

Les Mémoires, écrits en *français* ou en *latin*, devront être déposés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 31 octobre 1853, *terme de rigueur*.

PRIX QUINQUENNAL

FONDÉ

PAR FEU M. LE BARON FÉLIX DE BEAUJOUR.

L'Académie propose, pour être décerné, s'il y a lieu, en 1854, le sujet de prix suivant :

« *Manuel de morale et d'économie politique à l'usage des classes ouvrières.* »

PROGRAMME.

Il y a des rapports nécessaires entre l'état moral et l'état économique des classes ouvrières. L'intelligence et l'ordre sont les

indispensables conditions de leur bien-être ; et c'est moins de l'étendue même des ressources dont elles disposent que de l'usage, plus ou moins habile et sensé, qu'elles savent en faire, que dépend l'amélioration de leur sort.

Le premier besoin de ces classes est de suivre les règles de conduite que comporte leur situation. Ce qui nuit le plus à leurs intérêts, c'est le manque habituel de prévoyance et d'économie ; elles ne comptent pas assez rigoureusement avec l'avenir, et, parmi les hommes qui les composent, beaucoup sacrifient aux satisfactions du moment, des ressources qui, ménagées avec plus d'art et de prudence, pourraient leur assurer une honnête aisance.

Dans l'espoir de répandre parmi ces classes les lumières dont elles ont besoin pour s'élever à une destinée meilleure, l'Académie met au concours, pour le prix Beaujour, la rédaction d'un *Manuel de morale et d'économie politique* à leur usage. Les concurrents n'auront pas seulement à traiter des devoirs à l'accomplissement desquels tient la félicité domestique, ils auront à exposer toutes les notions d'économie politique qu'il importe de propager au sein des classes ouvrières. L'expérience l'atteste ; c'est un malheur pour ces classes que l'ignorance des lois qui régissent le taux des salaires, la formation et l'emploi du capital ; car cette ignorance, les disposant à attribuer à l'iniquité des institutions les privations dont elles ont à souffrir, leur ôte la foi dans le succès de leurs propres efforts. Ce n'est plus de l'exercice énergique de leurs facultés, de l'emploi sage et réfléchi de leurs salaires qu'elles attendent l'aisance qui leur manque ; c'est de révolutions dans l'ordre politique. D'un autre côté, il est impossible qu'elles se croient en droit de se plaindre de l'injustice des hommes sans que des sentiments d'irritation et de haine ne troublent leur vie et ne leur inspirent de funestes mécontentements.

L'Académie recommande aux concurrents de s'appliquer à présenter leurs idées sous les formes les plus simples, les plus claires et les plus propres à les mettre à la portée de toutes les

intelligences. Plusieurs écrits de Franklin peuvent, à cet égard, servir de modèle.

L'Académie affecte à ce concours une somme de *dix mille francs*. La valeur du prix témoigne de l'importance qu'elle attache au résultat.

Le concours demeurera ouvert jusqu'au 31 octobre 1853, *terme de rigueur* pour le dépôt des Mémoires, qui devront être *écrits en français ou en latin*.

PRIX QUINQENNAL

FONDÉ

PAR FEU M. LE BARON DE MOROGUES,

A DÉCERNER EN 1855.

Feu M. le baron de Morogues a légué, par son testament en date du 25 octobre 1834, une somme de 10,000 fr., placée en rentes sur l'Etat, pour faire l'objet d'un prix à décerner, *tous les cinq ans*, alternativement par l'Académie des sciences morales et politiques, au *meilleur ouvrage sur l'état du paupérisme en France, et le moyen d'y remédier*, et par l'Académie des sciences physiques et mathématiques, à l'*ouvrage qui aura fait faire le plus de progrès à l'agriculture en France*.

Une ordonnance royale, en date du 26 mars 1842, a autorisé l'Académie des sciences morales et politiques à accepter ce legs.

L'Académie annonce qu'elle décernera ce prix, qui, cette fois, sera de 3,000 fr., en 1855, à l'ouvrage remplissant les conditions prescrites par le donateur.

Les ouvrages, *imprimés et écrits en français*, devront être remis, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut, le 31 décembre 1854, *terme de rigueur*.

Conditions communes à ces concours.

L'Académie n'admet que les *Mémoires écrits en français ou en latin*, et adressés, *francs de port*, au secrétariat de l'Institut.

Les manuscrits porteront chacun une épigraphe ou devise *qui sera répétée dans et sur le billet cacheté* joint à l'ouvrage et contenant le nom de l'auteur, *qui ne devra pas se faire connaître, à peine d'être exclu du concours*.

Les concurrents sont prévenus que l'Académie *ne rendra aucun des ouvrages qui auront été envoyés au concours*; mais les auteurs auront la liberté *d'en faire prendre des copies* au secrétariat de l'Institut.

L'Académie, afin d'éviter les inconvénients attachés à des publications inexactement faites, des Mémoires qu'elle a couronnés, invite les auteurs de ces Mémoires *à indiquer formellement, dans une préface, les changements ou les additions qu'ils y auront introduits en les imprimant*.

BULLETIN

DES SÉANCES DU MOIS D'AVRIL 1852.

SÉANCE DU 3. — Séance publique annuelle.

SÉANCE DU 10. — Le secrétaire perpétuel fait hommage à l'Académie d'un exemplaire d'un ouvrage écrit en anglais et ayant pour titre : *Histoire de l'Angleterre et de la France sous la maison de Lancastre.* Londres, 1852, un vol. in-8°. — M. Cousin présente, au nom de l'auteur, M. Félix Nourrisson, un ouvrage intitulé : *Essai sur la philosophie de Bossuet, avec des fragments inédits.* Paris, 1852, in-8°. — M. le baron de Stassart, correspondant de l'Académie, présent à la séance, fait hommage d'un exemplaire de la 8e édition de ses *Fables*. — Le secrétaire perpétuel donne lecture d'une lettre de M. Faribault, délégué du parlement du Canada, et transmise par le ministre de l'instruction publique. Dans sa lettre, M. Faribault annonce qu'il a été envoyé en France avec la mission de reconstituer la bibliothèque du parlement du Canada, détruite par un incendie, et sollicite les publications de l'Académie en faveur d'une population d'origine toute française, et fidèle à la langue comme aux souvenirs de la mère-patrie. L'Académie consultée décide qu'un exemplaire du *Recueil de ses Mémoires* sera accordé à la bibliothèque du parement du Canada. — M. Bérenger continue la lecture de son *Rapport sur la mission qu'il avait reçue de l'Académie d'étudier les bagnes et les maisons de répression existant en France et en Angleterre.*

SÉANCE DU 17. — M. Moreau de Jonnès présente en hommage à l'Académie, au nom de l'auteur, M. Eug. Gayot, inspecteur des haras, et chargé de la direction de ce service, un exemplaire de la 3e livraison de l'*Atlas statistique de la production des chevaux en France.* — M. Lélut continue et achève la lecture de son *Mémoire sur le sommeil, les songes et le somnambulisme.* — M. de Lafarelle, correspondant de l'Académie, lit un *Mémoire sur l'industrie de la soie dans le Midi de la France.* — A la suite de cette lecture, MM. Moreau de Jonnès, Blanqui, Villermé, Bérenger et de Lafarelle présentent des observations.

SÉANCE DU 24. — M. de Lafarelle achève la lecture de son *Mémoire sur l'industrie de la soie dans le Midi de la France.* — Après cette lecture, MM. Villermé et de Lafarelle présentent des observations. — M. Bouillier, correspondant de l'Académie pour la section de philosophie, lit un *Mémoire sur la vision en Dieu, de Malebranche.*

BULLETIN

DES SÉANCES DU MOIS DE MAI 1852.

SÉANCE DU 1er. — M. Bouillier continue et achève la lecture de son *Mémoire sur la vision en Dieu, de Malebranche.*

SÉANCE DU 8. — M. Michel Chevalier fait hommage à l'Académie d'un exemplaire de l'ouvrage qu'il vient de publier sous le titre de *Examen du système commercial, connu sous le nom de système protecteur,* in-8°. — M. Bérenger continue la lecture de son rapport touchant la mission qu'il a reçue de l'Académie, de *visiter les bagnes et les maisons de répression existant en France et en Angleterre.*

SÉANCE DU 15. — Comité secret. — M. Léon Faucher lit un *Mémoire sur la démonétisation de l'or.* — M. du Puynode est admis à lire un *Mémoire sur l'impôt territorial.*

SÉANCE DU 22. — M. Léon Faucher continue la lecture de son *Mémoire sur la démonétisation de l'or.* — M. du Puynode termine la lecture du mémoire qu'il a été admis à communiquer à l'Académie dans la séance précédente.

SÉANCE DU 29. — M. Léon Faucher continue la lecture de son *Mémoire sur la démonétisation de l'or.* — M. Louis Reybaud commence la lecture d'un *Mémoire sur les essais d'association entre ouvriers, et entre ouvriers et patrons.*

ERRATUM.

Les lignes qui suivent sont la conclusion du mémoire de M. Franck sur *la Parole*, et devaient venir à la page 225.

« Ainsi, à part certains termes particuliers inventés par les savants pour un but déterminé, rien d'arbitraire, rien d'artificiel, mais aussi rien de surnaturel dans le langage, tel que nous le connaissons par l'expérience et par l'histoire. Tous les éléments dont il est formé, tous les faits qu'il réunit ont leur raison d'être dans les propriétés des choses et dans les facultés de l'homme. La parole est l'expression de la pensée, et, comme la pensée, elle se transforme, se développe, s'élève du concret à l'abstrait du monde sensible au monde intelligible, nous montrant à côté des lois les plus générales de la nature et de la raison, les empreintes particulières des temps, des lieux, des nationalités. C'est en vain qu'on voudrait qualifier d'irréligieux une manière de voir qui a pour elle des esprits aussi religieux que Platon, Leibnitz, Herder, Maine de Biran, Reid et Dugald-Stewart. Elle est la seule conforme à la majesté divine et à la dignité humaine. »

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME PREMIER

— XXIᵉ de la Collection. —

I. *Articles de MM. les Membres de l'Académie.*

II. *Articles des Savants étrangers*.

III. *Documents divers*.

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.

— XXI[e] de la Collection. —

Orléans, imp. de Coignet-Darnault.



Toutes les réclamations relatives à la non-réception d'une livraison doivent être adressées immédiatement après la réception de la livraison suivante.

NB. Les Abonnés qui n'ont point fait connaître le 1er janvier, *au plus tard*, leur intention de discontinuer leur abonnement, sont considérés comme Abonnés pour l'année suivante.

CONDITIONS DE LA SOUSCRIPTION.

Le Compte-rendu des Séances de l'Académie des sciences morales et politiques paraît tous les deux mois, par livraisons de 10 feuilles, formant chaque année deux volumes in-8° de 30 feuilles.

Paris, 20 fr. — Départements, 22 fr. 50 c. — Étranger, 25 fr. — *Payable d'avance ou sur un mandat à vue* sur la caisse de l'Administration, rue des Poitevins, 6.

Première et Deuxième Séries.

Il reste un très-petit nombre d'exemplaires complets des deux premières séries, 20 volumes de 1842 à 1852. Le prix est de 200 fr. — Chaque année détachée : 20 fr.

On s'abonne chez les principaux libraires de France et de l'étranger :

Londres, chez Barthès et Lowell.
Saint-Pétersbourg, chez J. Issakoff, Gostinnoï-Dvor, 22, — [illegible]
— Dufour et Cie, au Pont-de-Police, maison de l'Église [illegible]
La Nouvelle-Orléans (Louisiane), chez [illegible].
New-York, au bureau du *Courrier des États-Unis*, [illegible]
agents de ce journal.
[illegible], chez [illegible].
Madrid, chez [illegible] et Cie.
Turin, chez Bocca, — [illegible].
Milan, chez les frères Dumolard.
Rome, chez Merle.
Genève, chez Cherbuliez.
Mexico, chez [illegible].
Rio de Janeiro, chez Garnier, rue d'Ouvidor, 69.

Paris. — Imprimerie [illegible]